U.M. ABRAXAS|Zuider-Amstel

FENOMENOLOGISCHE PSYCHOLOGIE EN PEDAGOGIEK

15 MEI 2023, 15:40

ISBN 9789079133260

FENOMENOLOGISCHE PSYCHOLOGIE EN PEDAGOGIEK

Pedagogische communicatie & Jeugdige ontwikkelingsfasen

Damiaan Denys, Gerard Heymans
Edmund Husserl, William James
Martinus Langeveld, Jan Ligthart
Johan Linschoten, Henri Rümke
en het fenomenologisch humanisme

FENOMENOLOGISCH ARCHIEF
Zuider-Amstel 2023

FENOMENOLOGISCHE BIBLIOTHEEK № 5

№ 1 De boekenkast

№ 2 Dieptedenkers

№ 3 Humanitaire religie

№ 4 Typografie

№ 5 Religieuze pedagogiek

№ 6 Religieuze filosofie

№ 7 Carry van Bruggen, Dieptedenker pur sang

INHOUD ARCHIEF № 5

FENOMENOLOGISCHE BIBLIOTHEEK № 5

Dorothea Timmers-Huigens

GELOVEN ALS MOGELIJKHEID

INTERACTIEVE GELOOFSCOMMUNICATIE
ervaringsordening en de kwaliteit van intergeneratieve communicatie in de christelijke gemeenschap

◊

INTERACTIVE COMMUNICATION OF FAITH EXPERIENCE
ordering strategies and the quality of inter-generative communication of faith in the Christian community.

RUG *digitaal archief* 1997

rijksuniversiteit groningen

WANNEER GESPROKEN WORDT OVER GELOOFSCOMMUNICATIE WORDT ER IMPLICIET VAN UIT GEGAAN DAT GELOOF GECOMMUNICEERD KAN WORDEN. Dat is niet altijd vanzelfsprekend. Wanneer men stelt dat geloven de individuele psychische reactie is op een cultureel bepaald socialiseringsproces waarin de religieuze behoeften van mensen als godsdienst worden geïnstitutionaliseerd, dan zal benadrukt worden dat er vooral sprake is van godsdienstige communicatie, gericht op het stimuleren van het socialiseringsproces. Sinds Adorno religiositeit aanwees als belangrijke persoonlijkheidsfactor en constateerde dat het niet zo belangrijk was dàt mensen godsdienstig zijn, maar hóe zij godsdienstig zijn hebben veel mensen onderzoek gedaan naar de innerlijke persoonlijke kant van godsdienstigheid en geloof.[1] **Gordon W. Allport** maakt onderscheid tussen intrinsiek (volwassen) en extrinsiek (onvolwassen) religieus gevoel.[2] Zo'n onderscheiding paste heel goed bij de belangstelling voor de drijfveren achter het menselijk handelen zoals Riesman in gang gezet had met zijn onderscheid tussen mensen die handelen uit innerlijke drijfveren en persoonlijke keuzen (*innerdirected*) of tussen mensen waarvan de drijfveer voor hun handelen door anderen (de sociale groep waarvan men afhankelijk is) wordt bepaald (*otherdirected*).[3] Het onderscheid tussen religie als ***menselijke behoefte***, godsdienst als ***geïnstitutionaliseerde vorm*** van religie en geloof ***als persoonlijke relatie*** met het goddelijke wordt niet consistent gebruikt. Wan-

1 T. W. Adorno *c.s. The autoritarian personality*, 1950, p. 218.
2 Gordon W. Allport: *The Individual and his Religion*, 1950, p.47-100.
Op p. 434: INTRINSIEKE ORIËNTATIE: *'Persons with this orientation find their master motive in religion. Other needs, strong as they may be, are regarded as of less ultimate significance' en t.a.v. extrinsieke religiositeit: 'Extrinsic values are always instrumental and utilitarian. Persons with this orientation may find religion useful in a variety of ways...'.*
3 D. Riesman e.a.: *The lonely crowd*, verkorte uitgave New York, 1950.

neer men stelt dat een mens het appel van het goddelijke persoonlijk kan beantwoorden en dat die activiteit geloven genoemd kan worden, zal geloofscommunicatie gericht zijn op het doorgeven van persoonlijke ervaringen met het appel en met de antwoorden. Dat een mens in staat is tot religieus en godsdienstig gedrag of tot persoonlijk geloven is geen reden om aan te nemen dat godsdienst en geloof van waarde is in het leven van alledag in deze tijd. De visie op wat geloof is, wat geloof behoort te zijn en wat dat betekent in een mensenleven, heeft mede de visie op geloofsontwikkeling bepaald. De (pedagogische) attitude waarmee intergeneratieve geloofscommunicatie plaats vindt wordt mede bepaald door de visie die men heeft op geloofsontwikkeling binnen de drieslag leren ***kennen***, leren ***waarderen*** en leren ***gebruiken***.

GELOOF ALS VORM VAN MENSELIJK HANDELEN IN DE RELATIE TOT HET GODDELIJKE IS DE VOORONDERSTELLING VAN GELOOFSCOMMUNICATIE. Dat geloven een menselijke mogelijkheid is zoals *denken, willen* en *oordelen*, wordt niet altijd vanzelfsprekend aangenomen. Geloven kan gezien worden als menselijke emotie, zoals liefhebben. De psycholoog Vroon ziet geloven, met de geïnstitutionaliseerde vorm godsdienst als projectie die werkzaam is als angstreductie.[1] Hij meent dan dat de mensheid ooit, evolutionair gezien over deze primitieve vorm van hersenwerking heen zal groeien. Wanneer men wil spreken over geloof als menselijke mogelijkheid kan de vraag gesteld worden of er iets te zeggen valt over de relatie tussen perceptie en geloof.

1 Piet Vroon: *Wolfsklem* 7e dr., 1992, Hfdst. 7 en 8.

Want elke menselijke mogelijkheid hangt samen met perceptie. Hoewel het voor mensen die over geloof communiceren van geen enkel belang is, zij gaan immers uit van de realiteit van geloof dat bovendien communiceerbaar is, is het promotieonderzoek van van Egmond aardig om te vermelden, omdat het vormen van waarneming beschrijft die raken aan intermenselijke en relationele factoren, die meestal niet als waarnemingsvorm worden beschreven. Voor degene die geloof wil communiceren is een beschrijving als die van van Egmond over de mogelijkheid om 'iets' van het goddelijke waar te nemen niet noodzakelijk, daarom eerst een andere beschrijving van geloof als menselijke mogelijkheid, daarbij Heschel volgend.

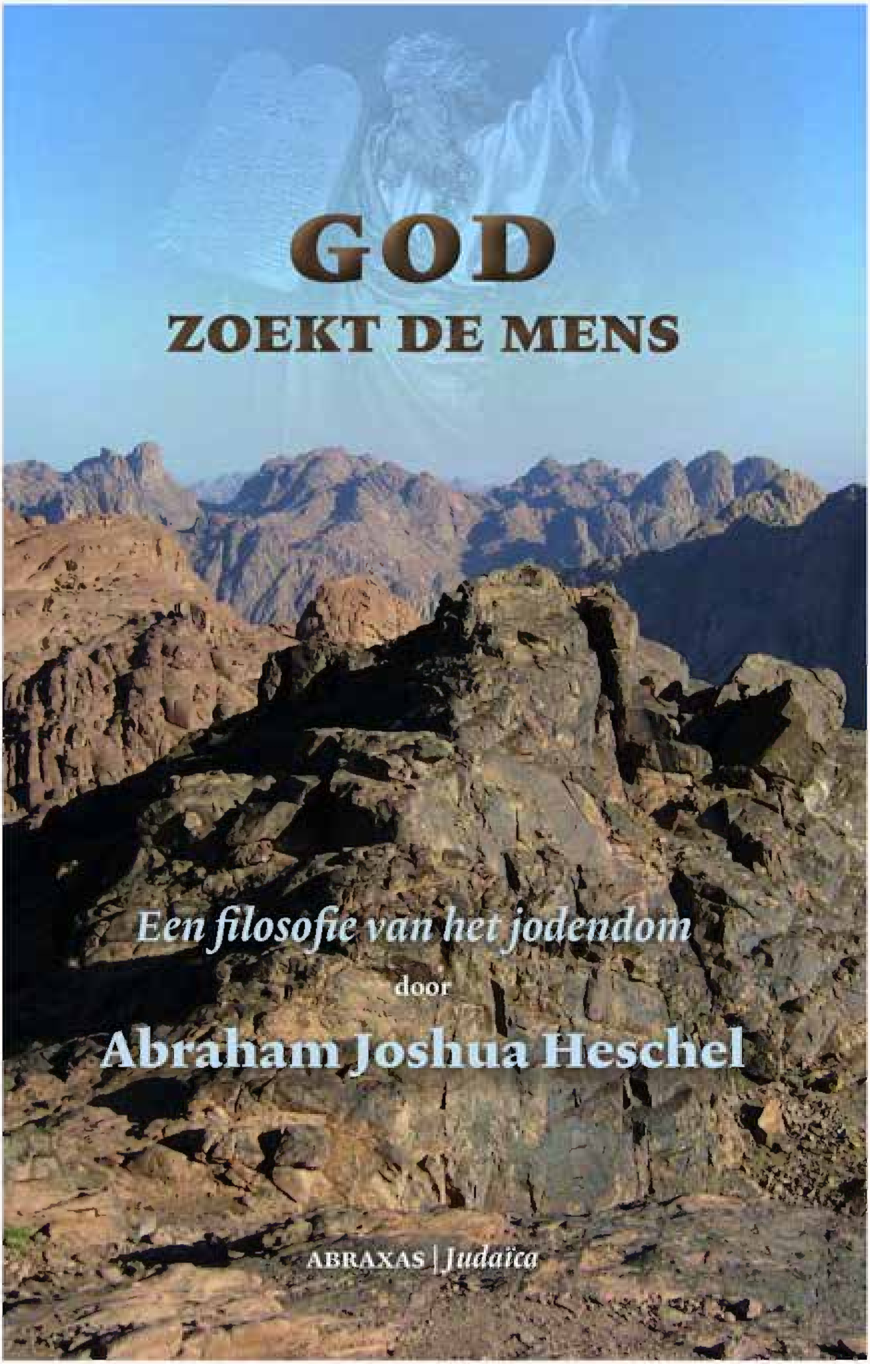
GELOVEN ALS BEAMING

Op de één of andere manier geven wij altijd een (beamend, of een ontkennend) antwoord op hun ervaringen met ***HET HEILIGE***, dat wordt ervaren als het alledaagse overstijgend, terwijl de mens zich daar in een persoonlijke (zelfs gedragstransformerende) relatie mee voelt staan. ***God zoekt de mens,*** zegt Heschel. De moderne mens lijkt daar geen gevoelssnaren meer voor te hebben. Sinds Comte heeft gezegd dat godsdienstige kennis de laagste vorm van menselijke kennis is, in een later evolutionair stadium overtroffen door metafysische kennis en nog weer later door empirisch positieve kennis, heeft de mens zich toegelegd op vooral deze laatste vorm van kennis. Daarmee is ook de sociale en culturele waardering voor de godsdienstige kennis negatiever geworden, meent Heschel. De basis van geloven is geen empirische kennis maar gevoelens van *verwondering* en *ontzag.*[1] Verwondering is *waarnemen zonder oordelen*. Verwondering stapt af van het monocausale denken. Ver-

1 Abraham J. Heschel: *God zoekt de mens,* 1986 Ned. vert. p. 58-165 en 204/205

wondering is niet alleen nieuwsgierigheid, het is een manier van denken dat oog heeft voor het mysterie, het onbegrijpelijke gegeven dat wij kunnen weten dat we iets niet begrijpen kunnen en waarom we het niet in alle volheid begrijpen kunnen. Bij dit mysterie zijn we persoonlijk betrokken, wij zijn er deel van, wij weten ons, voelen ons deel van de verborgen fenomenen die wij zodoende toch waarnemen. Zo zijn mensen persoonlijk betrokken bij een onkenbare werkelijkheid en waarvan ervaren wordt er deel van uit te maken. Die betrokkenheid bij het mysterie is het appèl dat van het verborgene, dat toch wordt waargenomen, uitgaat.[1] Dat appèl is persoonlijk omdat het niet om een alomtegenwoordige, verre, afstandelijke, willekeurige werkelijkheid gaat die een beroep op ons doet, maar omdat we ons apart en persoonlijk aangesproken voelen. ***Ontzag***, zegt Heschel, *is noodzakelijk voor het omgaan met dit appèl, omdat ontzag de mogelijkheid in zich houdt om in het kleine het begin van iets oneindig veel groters te ontwaren.* ***Ontzag*** *is niet hetzelfde als vrees en gaat vooraf aan geloofsvertrouwen. Verwondering en ontzag maken het mogelijk dat* GOD*, de transcendente werkelijkheid, wordt ervaren als ondefinieerbaar (net als goedheid bijv. in feite ondefinieerbaar is); onverenigbaar met iets van de geschapen wereld; onuitsprekelijk, maar vooral betekenisvol. Religie kan ervaren worden als antwoorden op vragen over* GOD*, geloof kan ervaren worden als antwoord op de vragen van* GOD*. Geloof is het antwoord op de actie van Godswege,* ***God zoekt de mens****. En de mens, die zich door dat zoeken aangesproken mag voelen, kan en mag antwoord geven. Telkens weer opnieuw kan de mens dat appèl gewaar worden en reageren.*

1 Heschel, 1986, p. 170/171: *In de geest van het jodendom is ons zoeken naar God een terugkeer tot God; ons denken aan Hem is terugroeping, een poging om op te trekken uit de diepte van onze verdrukte aanhankelijkheid [fatum]. Het Hebreeuwse woord voor berouw, teshuvah, betekent 'omkeer'. Maat het betekent ook 'antwoord'. Omkeer naar God is een antwoord aan Hem. Want God zwijgt niet.*


GOD
ZOEKT DE MENS
Een filosofie van het jodendom
door
Abraham Joshua Heschel
ABRAXAS | Judaïca

Nauta definieerde geloven als: het beamen van God als confronterende werkelijkheid.[1] Beamen is een vorm van handelen. Psychologisch is het interessant met welk ‘orgaan’ mensen dit appèl kunnen waarnemen.

GELOVEN EN WAARNEMEN

Er zijn altijd mensen die op de één of andere manier onder woorden brengen dat zij ‘iets’ hebben ervaren, ‘iets’ wat werkelijkheidswaarde heeft in hun bestaan. Van Egmond meent te kunnen aantonen dat er psychische mogelijkheden zijn om de fysieke beperktheden van ruimte en tijd te overschrijden in een staat van contemplatief bewustzijn.[2] Hij onderscheidt drie vormen van waarneming, elk met een ‘eigen’ informatiestroom over de werkelijkheid. De meest opvallende is de *psychische reductie*. Deze geeft aantoonbare informatie over de werkelijkheid en is leerbaar. Van generatie op generatie kan onderwezen worden waar men de waarneming op moet richten en hoe die te gebruiken zodat kennis wordt verkregen waarmee de werkelijkheid hanteerbaar wordt. Toch maakt de psychische reductie niet het geheel van de menselijke waarneming uit. Er zijn minder controleerbare, meer intra-psychische vormen van waarnemingsreductie die ook informatie over de werkelijkheid geven. Van Egmond merkt op dat er tussen mensen een *empathic flow* werkzaam is en gebruikt hier de term transcendente reductie. De term transcendent moet hier niet worden opgevat als betrekking hebbend op het ultieme, de werkelijkheid overstijgende, maar op het niet-empirisch waarneembare. Het betreft zaken als stemming, sfeer, de empathische en sympathische gevoelslaag die tussen mensen

1 R. Nauta: *Ik geloof het wel*, Assen, 1995, p. 5: *‘Geloof is een aanleg die zich uitdrukt en bevestigt in de beaming van God – niet als idee, wel als een confronterende werkelijkheid’*

2 Daniël van Egmond: *Body, subject and self*, 1993, p. 40-120. 285

niet empirisch, objectief vast te stellen is. De eidetische reductie zou vervolgens de mogelijkheid bieden om een persoonlijkheid ook lichaamsloos waar te kunnen nemen. Hoe sterker de persoonlijkheid, hoe langduriger de eidetische waarneming van deze persoonlijkheid na de dood, een soort 'blauwdruk' achterlaat.[1] Zo is van Egmond van mening dat de mens is toegerust tot het waarnemen van het appèl dat God en het goddelijke op de mens doet.

DE MAATSCHAPPELIJKE POSITIE VAN JEUGDIGEN

Sinds de Tweede Wereldoorlog heeft het kindbeeld een grote verandering ondergaan. Het kind bestaat niet meer. De periode van nog-niet-volwassen-zijn is onderverdeeld in fasen van jonge-mens-zijn als modus van mens-zijn. De baby en peutertijd wordt gevolgd door de periode van schoolkind, de puberteit en de adolescentie. Er wordt gesproken van kinderen, jeugdigen, jongeren en jong-volwassenen, waarna de volwassenheid pas haar intrede doet. Jeugdcultuur is een subcultuur geworden die maatschappelijk en economisch-commercieel van belang is. Maatschappelijk is de jeugd van belang omdat zij naast het 'probleem' dat jongeren altijd gevormd hebben (rebellie, vernieuwing) een bron vormt van verandering van waarden en normen. Sinds eind jaren zestig, begin jaren zeventig waarin jongeren zich massaal afzetten tegen de volwassen hegemonie op de cultuur hebben jongeren de democratisering van het onderwijs afgedwongen en gezorgd voor modetrends en een muziekcultuur. Benjamin Spock's *Baby en Kinderverzorging* uit 1946 werd een bestseller. Hij vertaalde Freuds visie in populaire taal. De sleutelwoorden voor opvoeding werden toegeeflijkheid, het recht om vrij te zijn en sociaal gedrag stimuleren. Kinderen corrigeren en stimuleren in groepen elkaar, neemt men aan. In de kibboets in Israël werd geleerd dat kinderen

zowel vastberadenheid als doelbewustheid van hun ouders en van de gemeenschap, waarin zij opgroeien, nodig hebben. Ook volwassenen werden mondig en strevend naar rechten, vrijheid en eigenheid.

Net als hun ouders worden jongeren geconfronteerd met: individualisering, calculering, grootschaligheid, bureaucratisering,vervreemding, compartimentering, consumptiegedrag, egoïstisch-hedonistisch waardepatroon, agressie, preoccupatie met seksualiteit, verlies aan waarden en normen, het zoeken van daimonische krachten, massamanifestaties, groepscultuur en inflatie van emoties.

Beschrijvingen van de Westerse cultuur hebben vaak een negatieve connotatie met een nostalgisch verlangen naar het verleden en waarvan men aanneemt dat het toen allemaal 'beter' was. Er is weinig of geen sprake van een helder en open toekomstperspectief, integendeel, dat komt als duister of als verduisterd over. Er is weinig oog voor de goede kanten van de Westerse hedendaagse cultuur met nieuwe normen en waarden zoals verantwoordelijkheid voor natuur en milieu, de globalisering waarbij negatieve elementen en verantwoordelijkheid voor de wereld belangrijk is geworden en het bewust maken van keuzes die ook verantwoord kunnen worden. Zulke waarden worden duidelijk in bewegingen als *Amnesty International, Greenpeace, Artsen Zonder Grenzen*, en dergelijke. Naast vertrouwen in de technische en wetenschappelijke mogelijkheden is het ook een opvallende manier van volwassenen om de problematiek af te schuiven op de komende generaties, die moeten oplossen wat nu onoplosbaar schijnt. Kinderen zien dat grootouders en ouders aan die situaties niets hebben kunnen doen en zullen doen. Aan de kinderen wordt de boodschap uitgezonden dat zij *de redders van de wereld* moeten zijn of met de wereld ten onder moeten gaan.

Jongeren torsen op verschillende manieren die verantwoordelijkheid op hun nek. Rita Kohnstamm waarschuwt dat kinderen pessimistisch worden en dat het zelfs fnuikend is voor kinderen in de basisschoolleeftijd als '*volwassenen worden afgeschilderd als machteloze domoren die er maar een puinzooi van maken*'.[1] Jeugdigen kunnen depressief worden bij gebrek aan toekomstvisie. Of zij sluiten zich voor die verantwoordelijkheden af door bij de dag te leven en een hedonistisch gedragspatroon te ontwikkelen en op te gaan in hun eigen jeugdcultuur. Het openlijke hedonisme van jongeren is een vervolg op het verborgen hedonisme van de ouders. De openlijke levensbeschouwelijke knutselaarsmentaliteit, de *bricolage* van een levensvisie en een levensstijl bij jongeren is een vervolg op datzelfde gedrag, maar dan op verborgen manier bij de ouderen. Intussen is de levensstijl ontleend aan de maat van de techniek: '*alles wat mogelijk is moet ook kunnen en mogen*'. Het functionele rationalisme is doorgedrongen in cultuur en maatschappij.[2] Interne en externe persoonlijkheidsfactoren ontwikkelen de kracht waarmee de draaglast van het leven kan worden verwerkt.

ZOEKTOCHT NAAR ZINGEVING

In de huidige tijd blijkt het alternatief van zin zonder godsdienst zeker geen wanhoop te zijn. Sinds Nietzsche werd de mens zelf bron van zijn eigen zingeving. Veel praktischer is het functioneel rationalisme van Ter Borg.[3] Mensen gaan uit van een wereldbeeld, zegt Ter Borg. Dat wordt in de huidige tijd bepaald door met name de natuurwetenschap. Naast het wereldbeeld zijn er voor deelgebieden van de werkelijkheid tal

---

1 Rita Kohnstamm: *Kleine ontwikkelingspsychologie*, Loghum Slaterus, 1987
2 Hans Achterhuis, 1992.
3 M.B. Ter Borg: *Een uitgewaaierde eeuwigheid*, Baarn, 1991, p.169-188.

van subuniversele zingevende systemen zoals de sport en de medische wereld. De christelijke godsdienst is in de visie van Ter Borg ook een subuniverseel zingevend systeem geworden. Er is sprake van een versplinterde zingeving. Het heil van de wereld zou in inspanningen van de mens besloten liggen. Ter Borg signaleert dat existentiële vragen binnen het functionele rationalistische wereldbeeld worden afgestopt, er worden geen antwoorden gegeven op vragen naar lijden en dood, hooguit in het zoeken naar technische mogelijkheden voor levensverlenging. Elk individu moet op deze vragen binnen het functionele rationalistische wereldbeeld zelf maar een antwoord formuleren. Hoewel Ter Borg meent dat het functionele rationalistische wereldbeeld, sociologisch gezien, net zoveel zin kan verlenen als de traditionele religie, is Stoker dat niet met hem eens vanwege het feit dat er geen antwoord wordt gegeven op existentiële vragen. Hij wijst naar de humanistische psychologie zoals die van Maslov als bron van seculiere zingeving. Vroon meent ook voor de minder verklaarbare zaken en vele postzingevende vragen, die vanuit de functionele rationaliteit overblijven, antwoorden te kunnen geven door de chaotische werking van de menselijke geest eveneens functioneel rationalistisch te verklaren en die verklaring als zingeving te duiden. De veranderlijkheid van het menselijk gedrag is bij hem geen bron van angst vanwege de ongrijpbaarheid ervan. Hij verklaart die veranderlijkheid (contingentie) net als de contingentie in de geschiedenis vanuit de chaostheorie.[1] Voor Vroon zijn restvragen van de functionele rationalisatie als overkoepelend zingevend systeem geen reden tot godsdienstige zingeving. Hij ziet godsdienstige zingeving uitsluitend als vorm van angstreductie, die niet meer nodig is wanneer mensen meer begrijpen van de werking van de tot nu toe nog onver-

1 Vroon, 1992, p.116 -155 en 276-379.

klaarbare gegevenheden in de werkelijkheid. Het spreken van engelen, het leven na de dood, glossolalie, exorcisme en het zien van verschijningen; de rol van de profeten en de orakels, het is voor Vroon allemaal vanuit een goed begrip functioneel rationalistisch verklaarbaar.
De grote behoefte aan informatie over het paranormale, de zoektocht naar alternatieve esoterische zingeving, de stroom van bezoekers bij alternatieve genezers, de vele gezichten van de *New Age*-beweging, de postparadigmale vragen die aan de wetenschap worden gesteld, de vraag naar de oplossing van de medische macht en medische ethiek, de vragen naar de vermeende autonomie van de mens en het recht op hulp bij zelfdoding, de acties van de milieubeweging of *Amnesty International*, duiden in een richting van een behoefte aan meer dan functionele rationalisatie als zingeving. Er blijven een aantal restverschijnselen in onze cultuur die niet anders te duiden zijn dan dat zij ontstaan door gebrek aan hoop, gebrek aan vindplaatsen van heil en gebrek aan levensbeaming. Te denken valt aan het toenemend aantal depressieve jongeren en het toenemend aantal zelfmoorden onder jongeren.
Stoker meent dat zingeving vanuit de Bijbel in deze tijd mogelijk is, omdat de Bijbel een reservoir van zinstichtende verhalen bevat.[2] Het gaat in die verhalen om 'gestolde zin', die in de dagelijkse zinbeleving vloeibaar moet worden gemaakt. Dan kan er sprake zijn van gewone alledaagse ervaring die in een verrassend licht wordt gezet en daardoor diepgang krijgt, zoals Jezus met de gelijkenissen doet. Jezus maakt altijd gebruik van een 'qualifier', een bepalend woord dat aangeeft dat het gewone wordt omgezet in een ontsluitingsgebeuren. *Het Koninkrijk der Hemelen* is zo'n qualifier. Niet altijd behoeft God ter sprake te komen, er zijn qualifiers die indirect naar God verwijzen. Door de qualifier verschijnt het buitengewone

in het gewone. Zulke verhalen doen een appèl op de hoorder. Er wordt van de mens een antwoord verwacht. Met deze analyse geeft Stoker onbedoeld een invulling van het begrip *illuminerende verhalen* zoals Hannah Arendt dat gebruikt, en zoals deze als belangrijk voor het interactief handelen in het voorafgaande werden besproken.

DEPRESSIVITEIT BIJ JONGEREN

Het aantal depressieve kinderen in de westerse, door functionele rationaliteit bepaalde maatschappij is buitengewoon hoog. In een onderzoek onder 8000 scholieren tussen de 14 en 18 jaar, van Kandel in 1982, blijkt dat ten minste 40% van alle jongens en 60% van alle meisjes zich regelmatig depressief voelt.[1] Als oorzaak voor deze depressiviteit noemt Heuves onder andere: het effect van traumatische gebeurtenissen in de vroege jeugd; verlies van een belangrijk persoon; de heroriëntatie op allerlei levensgebieden die van jongeren gevraagd wordt; de huidige jeugdwerkloosheid en het geringe toekomstperspectief. Wanneer jongeren geen gelegenheid krijgen volwassen verantwoordelijkheid te dragen zijn zij aangewezen op het uitoefenen van die rol in gedragingen, die slechts als symbool voor volwassen gedrag kunnen gelden, zoals alcoholen druggebruik en promiscue gedrag.[2] Uit het onderzoek van Casselman in 1985 blijkt dat jongeren op steeds jeugdiger leeftijd gebruik maken van middelen die de 'gebruikers ervan in die mate beïnvloeden dat zij zichzelf en hun omgeving op een andere wijze beleven'.[3] Heuves constateert dat het aantal kinderen met waarneembaar ernstig depressieve verschijnselen onder de tien jaar niet erg groot is, maar dat onderzoeken van

1 Willem Heuves: *Depressie bij adolescenten* in: *Handboek kinderen en adolescenten*, afl. 6, 1988.
2 W. Heuves en R. F. W. Diekstra: *Jongeren, belastbaarheid en opvoeding*. In: K. Geelen (red.) *Belast door weerloosheid*, Tilburg IVA, 1986.
3 J. Casselman: *Druggebruik en drugproblemen bij jongeren*, in *Handboek kinderen en adolesenten*, 1985.

adolescenten tussen de 14 en 18 jaar aantonen dat 13% tot 28% van de onderzochten depressie vertoonden met een hoog risico tot ernstig depressieve ziekteverschijnselen. Uit een onderzoek in 1987 van Kashani blijkt 49% van de onderzochten aantoonbaar depressieve verschijnselen te hebben.[1] De depressieve adolescenten bleken extreem vatbaar voor ziekmakende angsten. Jongeren, die depressief zijn, hebben te lijden onder een toenemende mate van verlies aan het gevoel van welbevinden, mentaal lijden, wat óf een enorm gevoel van hulpeloosheid teweeg brengt óf in agressie wordt omgezet. Wanneer de agressie wordt geuit kan ze worden opgelost en kan het gevoel van onbehagen een plaats krijgen in de identiteitsontwikkeling. Maar wanneer dat niet het geval is, leidt de agressie net als de hulpeloosheid tot een depressieve reactie, die via regressie kan leiden tot een blijvende depressieve stemming en vervolgens tot een pathologisch identificatieproces aanleiding geeft en zo geïntrojecteerd (deel van de persoonlijkheid geworden) kan leiden tot depressief disfunctioneren.[2] Heuves onderscheidt verschillende vormen van depressie zoals de bipolaire depressie, waarbij depressieverschijnselen (angsten, somatische klachten als buikpijn en hoofdpijn, sterke stemmingswisselingen en sombere pessimistische buien) worden afgewisseld met uitbundige perioden, waarin de adolescent licht ontvlambaar en prikkelbaar is. Daarnaast ziet hij de schaamtedepressie en de schulddepressie. Depressie bij adolescenten kan min of meer normale (lichte) vormen aannemen en pathologische (ziekelijke) vormen. De vanuit de psychoanalyse gepopulariseerde opvatting dat depressie nu eenmaal bij

1 L. Goosens en A. Marcon: *Eenzaamheid in de adolescentie* in het jaarboek *Ontwikkelingspsychologie, orthopedagogiek en kinderpsychiatrie* 1, onder redactie van J.D. Bosch, H.A. Bosma, D.N. Oudshoorn, J. Rispens, en A. Vyt; Bohn, Stafleu, van Loghum, Houten 1994, p.190-210.

2 W. Heuves: *Depression in young male adolescents; theoretical and clinical aspects,* 1991, p.28-61.

adolescentie hoort en vanzelf over gaat, is inmiddels aantoonbaar (in grootschalige onderzoeken vastgesteld) onjuist gebleken. De meeste jongeren ervaren de adolescentie niet als een moeilijke periode, ten minste wanneer zij zich niet eenzaam voelen. Wanneer een jongere (tussen 11 en 18 jaar) zich verbonden voelt met een 'beste' vriend of vriendin en wanneer de relatie met de ouders als warm wordt gekwalificeerd komt het gevoel van eenzaamheid het minst vaak voor. Eenzame adolescenten hebben een laag zelfgevoel, denken te falen, schatten hun eigen prestatie laag in en zijn somber over hun toekomstperspectief of hun persoonlijke kans om te slagen in het leven. Eenzame jongeren zijn er van overtuigd dat de mislukking ingebakken zit in hun attributen (ik ben nu eenmaal zo, ik heb niet de vereiste vaardigheden) en dat de keren dat zij wel slagen toeval is (ik heb gewoon geluk gehad). Zo gaan zij op den duur uit van negatieve zelfschemata.[1]
De Wit maakt verschil tussen '*goodness of fit*' als ontwikkelingstaken waar een kind mee te maken krijgt en '*poorness of fit*' tegenover die taken. Het gevoel dat de ontwikkelingstaken niet kunnen worden volbracht kan bij de jongere het gevoel van ontoereikendheid en incompetentie oproepen, waardoor de zelfachting afhankelijk blijft van een dominante ander of van een externe bekrachtiging van de eigenwaarde. Beide factoren kunnen leiden tot een zichzelf onderhoudend proces van depressieve stoornissen.[2] Uit gegevens blijkt dat minstens 15 procent van alle middelbare scholieren en studenten ernstig last hebben van negatieve faalangst.[3] Oudere adolescenten, die hun identiteit al gevonden hebben, blijken significant minder eenzaam te zijn, constateerde Goosens en Marcon.

1 Heuves, *Handboek*, afl.6, 1988.
2 P. P. Goudema, P. J. M. Prins en C. A. M.de Wit: *Ontwikkelingstrajecten*; p.93-109 van Bosch e.a.(red.) *Jaarboek* 1994-1995.
3 J. D. v.d. Ploeg-Stapert: *Faalangst*, in HBK *kinderen en adolescenten*, afl.13, 1990.

Toenemende depressiviteit bij jongeren kan toename van zelfdoding van jongeren te zien geven. Elk mens moet in de periode dat hij van kind tot volwassene opgroeit eens de existentiële keus maken of het leven al dan niet de moeite waard is om geleefd te worden. Tot aan de leeftijd van twaalf jaar komt suïcide incidenteel voor, maar na twaalf jaar neemt zelfmoord als doodsoorzaak snel toe. In de leeftijdsgroep van 15 tot 20 jaar en van 21 tot 29 jaar is er een duidelijke sterke stijging te zien met een toename tussen 1950 en 1982 van respectievelijk 240% en 310%. Zelfmoord is inmiddels de tweede doodsoorzaak na verkeersongevallen in deze leeftijdscategorieën. Onder degenen van 15 jaar en ouder bleek in West Europa 4 tot 5% tenminste eenmaal een zelfmoord poging te hebben gedaan.[1] De Amerikaan Wall noemde als belangrijkste remedie voor dit antwoord op desoriëntatie, het aanbieden van een levensbeschouwing, een referentiekader voor het nemen van belangrijke beslissingen.[2] Zij vormen een bron voor ‘copinggedrag’, de manier waarop een mens met *stressfull life events* leert omgaan. Uit onderzoek van Rice en anderen is gebleken dat actieve steun, die ondervonden wordt van ouders en leeftijdsgenoten, een buffer vormt tegen de al te negatieve invloeden van de stressfull life events.[3] Ouders kunnen met de manier waarop zijzelf met zulke levensgebeurtenissen omgaan een voorbeeld geven waaraan jongeren zich kunnen identificeren. Lea Dasberg noemde hoop, toekomstverwachting, hoop in de

1 Heuves, *Handboek afl. 6, 1988.*

2 René Diekstra: *De opgroeiende dood, zelfmoord door jongeren, 1984, p. 76/77.*
‘Tenslotte’, zo merkt Wall op, *‘heeft men een levensbeschouwing nodig, ‘een interpretatie van het leven’, of deze nu van filosofische, religieuze of politieke aard is, of deze nu vaag of helder is geformuleerd, maar in ieder geval iets dat als referentiekader kan dienen om belangrijke levensbeslissingen te nemen en waar mee het gedrag en de houdingen van and ren kunnen worden begrepen en verklaard’.*

3 Kenneth C. Rice, Mindy A. Herman en Anne C. Petersen: *Problemen het hoofd bieden in de adolescentie; een conceptueel model en een psychologisch-educatieve interventie.* In: Literatuurselectie kinde ren en adolescenten, van de serie *Bijblijven* van Bohn, Stafleu Van Loghum, Houten, p. 257-270.

vorm van zelfvertrouwen, hoop in de vorm van goed kunnen omgaan met stressfull life events, hoop in de vorm van 'een interpretatie van het leven' voorwaarde voor elke vorm van opvoeding.[1] Hoop wordt geboren uit een referentiekader voor de werkelijkheid waarmee mensen zin aan hun bestaan kunnen geven en waarmee zij hun existentiële ervaringen en hun contrastervaringen kunnen duiden. Geloof is in die zin een belangrijke, zo niet de belangrijkste bron van hoop.

SOCIAAL-PSYCHOLOGISCH 'NUT' VAN GELOVEN

Uit onderzoek naar depressie bij jongeren bleek dat gebrek aan toekomstperspectief en hoop een belangrijke bron is voor depressie of hedonistisch gedrag, waarbij jongeren alleen nog bij de dag willen leven. Hoe godsdienst een bron kan zijn van hoop beschreef Nel Jongsma-Tieleman.[2] Godsdienst is ongeacht de christelijke waarde die men toe wil kennen aan geloof, psychologisch van groot belang voor het creatieve spel van verbeelding in de transitionele sfeer. Daarmee heeft zij het sociaal psychologische 'nut' van religie aandacht gegeven, door te wijzen op de noodzaak van transitionele verbeelding, die mogelijk maakt dat mensen van de ene situatie naar de andere over kunnen gaan. De Engelse psychoanalyticus Winnicott vestigde al in 1953 de aandacht op transitionele objecten en verschijnselen. Hij merkte op dat kinderen in sterke mate behoefte hebben aan zulke objecten zoals knuffels en todden. Een dergelijk 'vriendje' is, mits altijd meegenomen, in elke situatie waarin het kind terecht komt beschikbaar, blijft zichzelf in elke situatie en vertegenwoordigt daarmee een blijvende betrouwbaarheid in een wisselende en onvoorspelbare wereld. Het mooie van zo'n knuffel is dat deze het ene

1 Lea Dasberg: *Pedagogiek in de schaduw van het jaar 2000; of hulde aan de hoop*, 1980.
2 P. E. Jongsma-Tieleman: *Godsdienst als speelruimte voor verbeelding*, 1996, p. 52-69.

moment gesprekspartner is en het andere moment object blijft. Mensen leven in heel verschillende situaties en omstandigheden en weten dat. Tegelijkertijd kunnen zij deze situaties niet geheel overzien. Veel menselijke situaties, waarmee men bekend en vertrouwd is, blijven desalniettemin onvoorspelbaar en onzeker. Voorbeelden van zulke 'onbekende maar toch bekende' situaties zijn (onder vele anderen) het moment van slapen gaan en wakker worden, naar een nieuwe school gaan, uit logeren gaan, op vakantie gaan, in een nieuwe klas komen, in de auto stappen en ergens heen rijden, naar een verjaardag gaan en dergelijke. Van al zulke situaties zijn mensen zich bewust en toch is de situatie niet volledig voorspelbaar. Voor een opgroeiend kind zijn er heel veel situaties waarvan het 'weet' dat het er 'ooit' in terecht zal (kunnen) komen, die op voorhand transitioneel verkend kunnen worden zoals: groot worden, alleen op stap gaan, eten koken, boodschappen doen, met auto's rijden, ruzie maken, iets 'maken' en talloze andere situaties. Kinderen kunnen deze situaties te lijf gaan door transitionele verbeelding die tot expressie komt in spel, in creatieve activiteiten zoals tekenen, in imitatief gedrag, in fantasieën (Winnicott noemt in dat verband het oefenen van de man of vrouw rol).[1] Zulke verbeelding helpt bij het verwerken van angstige, onzeker momenten, bij het vinden van zelfvertrouwen en identiteit en bij het functioneren in onbekende situaties. Deze verbeelding is bij uitstek creatieve verbeelding zegt Jongsma-Tieleman. Deze verbeelding kan gestimuleerd worden door transitionele objecten en handelingen die bijvoorbeeld in spel te herkennen zijn en daar zelfs het belangrijkste onderdeel van vormen. Godsdienst, religiositeit met haar rituelen en symbolen vormt een belangrijke bron

1 D. W. Winnicott: *Playing & reality*, 1971, p. 72-80.

om de transitionele verbeelding te ondersteunen, te voeden en te stimuleren. In de gebrokenheid van de wereld en in het licht van de onvolkomenheid van het bestaan is godsdienst de hoedster van hoop door met verbeeldingskracht (in de illuminerende verhalen, in de sacrale handelingen, in de beeldende symbolen) het onbestaanbare bestaanbaar te maken. Zo zal godsdienst de mens leren de eigen grenzen te accepteren en de mens helpen om veiligheid en basisvertrouwen te vinden in de transcendente kracht. Maar godsdienst reikt ook een 'andere werkelijkheid aan', een transitionele werkelijkheid van een wereld waar het 'anders' kan, waar gerechtigheid woont, waar mensen elkaar lief hebben, waar honger en armoede is opgeheven, waar mensen elkaar niet naar het leven staan. Godsdienst helpt mensen de moed erin te houden dat die andere werkelijkheid bereikbaar is, dat men in alle afhankelijkheid en sterfelijkheid niet machteloos is. In godsdienst wordt het perspectief, het visioen van de Belofte, dat de mens niet alleen is en niet alleen verantwoordelijk is voor het bestaan, in beeldende taal, in transitionele verbeelding vertolkt in 'illuminerende' verhalen met een qualifier. Zulke verhalen helpen de mens de werkelijkheid te boven te komen omdat zij transitionele verbeeldingskracht hebben.

GELOOF EEN INTERPRETATIESTRATEGIE

Sociaal-psychologisch gezien biedt godsdienst zich aan als een betekenissysteem waarmee ervaringen van de werkelijkheid kunnen worden geduid. Het totale systeem van ervaringsordening kleurt die duiding. Niet alleen de ervaringen die worden opgedaan door de psychologische reductie van de waarneming, maar ook de ervaringen die worden opgedaan door de transcendente en de eidetische reductie moeten worden geordend. Meestal wordt om pragmatische redenen gods-

dienstige duiding voorbehouden aan speciale ervaringen van een beperkt deel van de werkelijkheid. De Bijbelse samenvatting van de wet (Deut 6:5), die door Jezus wordt aangehaald als levenshouding waarmee geloof een plaats moet krijgen in het bestaan van mensen, zodat Gods Koninkrijk zichtbaar kan worden onder mensen (Marcus 12:30) en de gelijkenissen van Jezus en zijn andere onderwijzingen, maken duidelijk dat die reductie niet de bedoeling van de Bijbelse boodschap is geweest. Niet de betekenisgeving van de *sacred cosmos*[1], als ultieme werkelijkheid die als heilig wordt beschouwd, behoort het terrein te zijn van geloof maar de alledaagse werkelijkheid. Godsdienst is de geobjectiveerde neerslag van het systeem van betekenisgeving, dat het resultaat is van de overeenstemming over de interpretatie van de werkelijkheid door gelovigen. Geloof als persoonlijke ervaring met Gods geborgenheid, nabijheid en verbondenheid met en voor mensen, moet de bron vormen van dit systeem van betekenisgeving. Daardoor worden niet de gestolde geobjectiveerde vormen van betekenisgeving de kern van de interpretatie, maar vormen de intrasubjectieve, multitoepasbare, geloofsinhouden de basis van een proces waarin God meereguleert. Geloof bestrijkt niet slechts een deel van de werkelijkheid en reikt niet een duidingssysteem aan voor een deel van de werkelijkheid, maar bestrijkt de totale werkelijkheid. Daarom kan geloof ten diepste gezien worden als een interpretatiestrategie.

INTERPRETATIESTRATEGIE

Mensen die (wezensnoodzakelijk) in gemeenschappen bij elkaar leven zijn gedwongen tot het uitwisselen van betekeniseenheden. Daarvoor is communicatie in welke vorm dan

1 G. D. J. Dingemans: *Manieren van doen*, Kampen, 1996, p. 139.

ook onontbeerlijk. Communicatie is altijd gericht op het uitwisselen van betekenisinhouden, gevoelens, emoties en intuïtieve meningen aangaande de werkelijkheid. Die verklaringen worden uitgewisseld en worden voornamelijk gecommuniceerd met behulp van metaforen, die het onzichtbare uitdrukken in termen die aan zichtbare waarnemingen ontleend zijn. De collectieve ervaring wordt gebundelde betekenisgeving, waardoor allerlei min of meer 'vaste' vormen van interpretatie worden geboren, uitgewisseld en samengevoegd tot een interpretatiegeheel, dat samen met de leefomgeving de cultuur van de leefgemeenschap gaat vormen. Een religieuze zingevingsbron bevat zinstichtende (verklarende) verhalen die uitgewisseld worden, rituelen, symbolen, symbolische en rituele handelingen, gezamenlijke emoties en rechtstreekse of bemiddelde contacten met het transcendente. De religieuze zingevingsbron vormt voor de leden van de godsdienstige geloofsgemeenschap een bruikbare zinstichtende werkelijkheid, waarmee levenservaringen, existentiële ervaringen en vragen, in het leven verwerkt kunnen worden. De betekenisinhouden kunnen alleen worden uitgewisseld, als zowel degene die zendt als degene die ontvangt gebruik maakt van eenzelfde zingevingsstelsel. Zo'n zingevingsstelsel, waarin zowel overeenstemming over de betekenis van woorden als overeenstemming over de betekenis van de bijbehorende emoties bestaat, kan een verklaringsstrategie genoemd worden.[1] De zingeving wordt als vanzelfsprekend ervaren zolang alles alledaags en gewoon is, maar indien zich bijzondere situaties voordoen of indien mensen worden geconfronteerd met de eindigheid van het bestaan en met de mens overstijgende

1 Harskamp: *Verborgen God of lege kerk,* 1993, p. 13,
C.A. van Peursen: *De opbouw van de wetenschap,* 1980. p. 135/136.

emoties, zowel in vreugde als in verdriet, zal een extra en expliciet beroep gedaan worden op de interpretatieve kracht van de zingevingsbron. Existentiële ervaringen, contrastervaringen zoals ***stressfull life events*** in het leven van elke mens, vragen om zingeving die het toekomstperspectief open houdt en hoop mogelijk maakt. Anders wordt de draaglast van het leven groter dan de draagkracht. De christelijke godsdienst biedt zich aan als overkoepelende zingevingsbron, die een flexibele interpretatiekracht heeft waarmee levensvragen en zingevingsvragen beantwoord kunnen worden: een interpretatiestrategie. Deze heeft een ordenende functie, een verklarende functie, een integrerende functie, een legitimerende functie en een compenserende functie, zoals Ter Borg stelde. Zo worden gebeurtenissen en voorvallen niet alleen strikt persoonlijke en temporele ervaringen, maar worden die ervaringen geplaatst in een objectieve overkoepelende ordening.

KENMERKEN VAN EEN INTERPRETATIESTRATEGIE

De interpretatiestrategie komt het best tot haar recht in een menselijke gemeenschap waarin men elkaar respecteert, waarin *togetherness* vanzelfsprekend is, waarin een autoritatieve structuur heerst, waar de werkelijkheid wordt beargumenteerd en deze argumenten worden bijgesteld in de interactieruimte. De kerkgemeenschap als gemeenschap van gelovigen, kan zo'n interactieruimte zijn. Kenmerken van een interpretatiestrategie:

- SPIRITUEEL, staat open voor de als innerlijke of externe kracht ervaren bron van inzicht, intuïtie, enthousiasme, begeestering, hoop, vertrouwen, liefde en emotie. De plaats waar *dynamis* wordt gegenereerd.
- OVERKOEPELEND: overstijgt de individuele situationeel gebonden

ervaring en duidt die vanuit de collectieve ervaring die buiten de directe alledaagse werkelijkheid treedt en voeling houdt met de niet-empirische transcendente werkelijkheid.

- BREED TOEPASBAAR: er is vanuit de interpretatiestrategie transfer mogelijk naar alle situaties en gebeurtenissen, processen en ervaringen in de werkelijkheid.
- CREATIEF, dat wil zeggen voor nieuwe ervaringen kan de interpretatiestrategie nieuwe duidingen, nieuwe zingeving, nieuwe verklaringen en nieuwe interpretatie toelaten.
- DYNAMISCH: pluriform en multifunctioneel toepasbaar, oplossingen aanreikend vanuit de interpretatiestrategie voor het heden door de verbondenheid met het verleden en de openheid naar de toekomst.
- DIALOGISCH-COMMUNICATIEF, zoals Hannah Arendt bedoelde.
- Zij is maximaal open naar nieuwe mogelijkheden, naar de toekomst, naar de uniciteit van elk mens, elke tijd, elke cultuur, elke gebeurtenis. Maar die openheid wordt niet tot losbandigheid en anarchie. De openheid is gebonden aan de belangrijke vaste elementen van de interpretatiestrategie (zonder die elementen was er ook geen sprake van een interpretatiestrategie) die hun relevantie hebben bewezen in verleden en heden met het oog op de toekomst.
- KRITISCH, dat wil zeggen zich bewust van de onmogelijkheid om een waardevrije, ethisch-neutrale interpretatiestrategie te hanteren. Er zal altijd een wisselwerking zijn tussen datgene wat de interpretatiestrategie als theorie aanreikt en de praxis, het alledaagse praktische bestaan. Daardoor reikt een interpretatiestrategie nooit monologische absoluut objectieve waarheden aan, wel speelt de historisch-maatschappelijke component mee in de praktische vertaling (vertolking) van datgene wat de interpretatiestrategie als overkoepelende betekenisgeving aanreikt.
- INSPIRATIEBRON doordat zij alle mogelijke ervaringen niet mono-

causaal wil verklaren maar aan pluraliteit een plaats wil en kan geven in het geheel van betekenisgeving. Als inspiratiebron geeft een interpretatiestrategie ruimte aan toekomstverwachtingen, toekomstvisie en toekomstperspectief.

- PLURAAL in die zin dat de talloze andere interpretatieschema's en -kaders, of systemen, die als verklaringsmechanisme kunnen worden gebruikt en als zodanig van alle kanten opduiken, niet per definitie buiten de interpretatiestrategie worden gehouden maar daarin opgenomen kunnen worden omdat de interpretatiestrategie sterk genoeg is om alternatieve interpretaties en alle vragen en problemen die zij oproepen argumenterend en evaluerend tegemoet te treden. Een interpretatiestrategie is dus niet 'bang' voor concurrentie en is niet dogmatisch.
- Zij heeft door de bovenstaande eigenschappen een brede relevantie in de leefwereld.

RUIMTE WAAR HOOP WORDT GEBOREN

Het uitwisselen van ervaringen over en argumenten aangaande de interpretatiestrategie gebeurt in een interactieruimte. Daar krijgt de interpretatiestrategie kracht doordat overeenstemming, als (tijdelijke) waarheid ervaren bevinding en kennis, wordt 'geïnfecteerd' met hoop en verwachting, met inspiratie en nieuwe denkbeelden, met spiritualiteit, de ervaring van het niet-empirische en daarmee naar de toekomst. Binnen de interactieruimte is een mens in zijn generatieve context geplaatst, namelijk als wezen dat 'weet heeft van' verleden, heden en de mogelijke toekomst. Daar wordt het strategiekarakter van een interpretatiestrategie duidelijk. Daar kan geloof als interpretatiestrategie vloeibaar worden gemaakt, zo dat zij een referentiekader kan vormen. Het referentiekader kan gezien worden als de basale, tamelijk stabiele onderlaag van de dynamische interpretatiestrategie. Daardoor blijft

de interpretatiestrategie verbonden met de *common sense*, die haar relevantie verleent. Zij maakt dat de interpretatiestrategie weerbaar blijft tegen de invloeden van alternatieve verklaringen interpretatiemodellen, die via noties, meningen en ideeën van de leden van de interactiegemeenschap worden aangedragen. De interpretatiestrategie staat dank zij de interactieruimte open om alternatieve interpretatie-elementen te integreren, te absorberen of te neutraliseren. Zij hoeft door alternatieve interpretatiemogelijkheden niet bedreigd te worden, tenzij zij aan innerlijke heuristische kracht inboet.

DE AFFECTIEVE 'PLOT'

De interpretatiestrategie bevat een 'plot' waarmee degenen die zich door dat 'plot' aangetrokken voelen zich affectief verbinden kunnen.[1] Bij dit interpretatieaffect zijn emoties, attitudes en de cultuur van mensen die zich aan de interpretatiestrategie conformeren betrokken. In die zin blijkt het dat leden van een bepaalde gemeenschap, die zich conformeren aan de interpretatiestrategie van hun gemeenschap, dat doen 'met hart en ziel en heel hun verstand', zodat het interpretatieaffect deel wordt van iemands persoonlijkheid. Een dergelijke interpretatiestrategie, die gedragen wordt door interpretatieaffect, wordt niet alleen door de gemeenschap in stand gehouden, maar houdt op haar beurt de gemeenschap zelf in stand. Het interpretatieaffect van een interpretatiestrategie is belangrijk voor de co-regulatie. Het interpretatieaffect beïnvloedt de manier waarop mensen in het leven staan, het beïnvloedt hun basishouding of attitude, hun levensstijl, de grond

---

1 Harskamp, 1991, p. 13. *Een van de manieren om aan een vertoog die overtuigingskracht te verlenen, is om de gegevens door middel van een bepaalde 'plot' met elkaar te verbinden; bijvoorbeeld door het geheel te laten verlopen als een opeenvolging van een harmonisch samengaan van twee werkelijke of ideële protagonisten (begin), een verwijdering tussen de twee (verloop) en een uiteenvallen (einde) van beiden.'*

van hun bestaan. Die bestaansgrond, die haar oorsprong vindt in het interpretatieaffect dat men als lid van een gemeenschap deelt met elkaar en daardoor voedt en koestert, wordt overgedragen op de volgende generatie.

VERSNIPPERING VAN DE INTERPRETATIESTRATEGIE

Het meest werkzaam is een interpretatiestrategie wanneer de hele werkelijkheid of ten minste het allergrootste deel van de werkelijkheid vanuit de interpretatiestrategie geduid kan worden. Wanneer men het geloof als interpretatiestrategie objectiveert tot godsdienst, zullen al snel alternatieve interpretatiesystemen vat krijgen op die gebieden van de werkelijkheid waarop het geobjectiveerde geloof niet of minder van toepassing wordt geacht. In het christendom is dat proces gaande vanaf het moment dat de kerkelijke elite steeds meer de interactieruimte in handen kreeg (groothuishoudingsmodel), terwijl de leken geen deel meer hadden aan de interactie en geen toegang meer kregen tot de interactieruimte. Zo werd de interpretatiestrategie meer en meer tot een gesloten systeem, steeds minder flexibel, steeds minder dynamisch, steeds minder inspirerend. Het gesloten systeem lijkt in eerste instantie krachtiger dan de open interpretatiestrategie. Het systeem gaat echter werken als een paradigmatisch stelsel.[1] Alle vragen die binnen het *paradigma* (de ‘plot’) te beantwoorden zijn vallen binnen het systeem, de vragen die met het paradigma niet zijn te beantwoorden worden afgewezen. De geslotenheid maakt dat een deel van de werkelijkheid post-systeemvragen oproept die onbeantwoord blijven. Dat geeft een gevoel van onvrede aan degenen die ermee te maken hebben en daarmee afname van het interpretatieaffect. De kenmerken van een interpretatiesysteem zijn:

1 Herman Koningsveld: *Het verschijnsel wetenschap,* 1980, 5e dr., p. 159.

- Het systeem is beperkt.
- Het referentiekader wordt eenduidig geïnterpreteerd en gebruikt en krijgt daardoor een dogmatisch karakter.
- De openheid, de kritische houding en de dialectische communicatie van de interpretatiestrategie wordt terug gebracht tot een in besloten kring vastgesteld interpretatiesysteem.
- In de interactieruimte kan niet meer elke inbreng worden gehonoreerd, daardoor wordt de interactieruimte tot vergaderruimte, en de geloofsgemeenschap tot gemeente.
- Het systeem heeft nog wel voeling met de oorspronkelijke interpretatiestrategie. Daardoor is structurerende ordening van geloofservaring nog mogelijk maar de vormgevende ordening wordt onmogelijk gemaakt.
- Voor de geloofsontwikkeling betekent dat versmalling van het gebied van de werkelijkheid waarop geloof in de coregulatie doorklinkt. Alternatieve paradigma's voor deelgebieden van de werkelijkheid, waar geloof niet van toepassing wordt geacht, gaan als surrogaatgeloof werken. Wanneer kinderen geen toegang hebben tot de interactieruimte omdat die is voorbehouden aan de elite, zullen zij het functioneren binnen een interactieruimte niet meer 'leren'.

VERSMALLING TOT EEN KADER

Vanaf de Renaissance ontstond er een scheiding tussen godsdienstig relevante en godsdienstig niet-relevante delen van de werkelijkheid. Maar lange tijd zorgde de interpretatiestrategie van het christelijk geloof nog voor de dwarsverbindingen met alternatieve interpretatiemodellen. Concurrerende stelsels konden nu ook interpretatieaffect oproepen. De overkoepelende interpretatiestrategie echter ging 'authenticiteitsgaten' vertonen. Daardoor werd wisselwerking met het leven van alledag ernstig bemoeilijkt. Voor die gebieden van de wer-

kelijkheid waar godsdienst wel de interpretatie blijft leveren, wordt het dan zaak, dat het kader zich sterk profileert door middel van vaste vormen en inhouden. De associatieve ervaringsordening wordt daardoor dominant. Het tot kader versmald systeem wordt een leerstellig stelsel. De post-stelselmatige vragen over delen van de werkelijkheid buiten het kader komen in de geloofscommunicatie niet meer aan de orde. De oorspronkelijke interactieruimte wordt tot instructieruimte. Eventueel kunnen binnen het kader de elementen worden hergegroepeerd, zij kunnen iets anders worden ingekleurd, maar zij blijven statisch en situatiegebonden. Dat zijn dan ook de kenmerken van het christelijke interpretatiekader:

- Zij is sterk beperkt ten aanzien van de werkelijkheid.
- Zij is situatiegebonden en wordt vastgelegd in vragen en antwoorden die leerstellig zijn geformuleerd.
- Het kader heeft geen directe voeling meer met de interpretatiestrategie, waardoor de voordelen daarvan niet meer worden gepraktiseerd in de sociale co-regulatie, en niet meer in de volwassene (ouder)-kind co-regulatie.
- Voor de geloofsontwikkeling betekent dit dat het ordenen van geloofservaring van de ander uit alleen als associatiereeks wordt gestimuleerd.

REDUCTIE TOT SCHEMA'S

Steeds grotere delen van de werkelijkheid zijn niet meer met het godsdienstig kader te interpreteren. Vaak hebben leden van een geloofsgemeenschap daar ook geen behoefte meer aan. Zij zijn eraan gewend geraakt dat het Christelijk interpretatiekader slechts voor een deel van de werkelijkheid te gebruiken is. Zij zoeken dus naar andere interpretatiekaders voor de overblijvende delen van de werkelijkheid. Die kun-

nen de christelijke interpretatiestrategie als onkruid overwoekeren. Het uit geloof en godsdienst voortkomende interpretatiekader moet zich 'staande houden' en kan daardoor steeds meer het karakter van een schema gaan dragen. Schema's bestaan uit geconditioneerde en daardoor starre en niet te veranderen associatiereeksen. Wisselwerking met de buitenwereld en het dagelijks leven wordt steeds minder mogelijk. De relevantie van de schema's is zo beperkt dat zij weinig overleg vragen: zij worden door vertegenwoordigers van de bij het schema behorende groep gedicteerd. De oorspronkelijke interactieruimte is verworden tot indoctrinatieruimte. Kenmerkend voor schema's is dat:

1. Zij specifiek zijn gericht op de interpretatie van exclusieve situaties, ervaringen en gebeurtenissen en bovendien gebonden aan een specifieke groep die de taal en het ritueel kent.
2. Zij statisch zijn geworden, dus onveranderbaar, monofunctioneel en uniform.
3. Zij worden gecommuniceerd in een monoloog zonder wisselwerking met de interpretatiestrategie als een schematische interpretatie van bepaalde delen van de werkelijkheid. De schema's moeten aangenomen of verworpen worden. Zij kunnen interpretatieaffect oproepen bij diegenen die de deelgebieden van de werkelijkheid, waarvoor de schema's interpretatiemogelijkheden bieden (misschien vanwege de angstreductie), belangrijk vinden. Schema's krijgen meer het karakter van *gestolde zingeving*. De werkelijkheid, waar de interpretatiestrategie op van toepassing is, wordt door gebrek aan kennis van, waardering voor en gebruik van de gelovige interpretatiestrategie versnipperd door tal van andere interpretatiesystemen, kaders of schema's. *Een markt van welzijn en geluk*.

4. Voor de geloofsontwikkeling betekent dit dat de *empirical fit* ontbreekt, dat illuminerende verhalen niets meer feestelijk verlichten want de relatie met de werkelijkheid wordt niet meer herkend zodat de relevantie met de leefwereld zoek is.

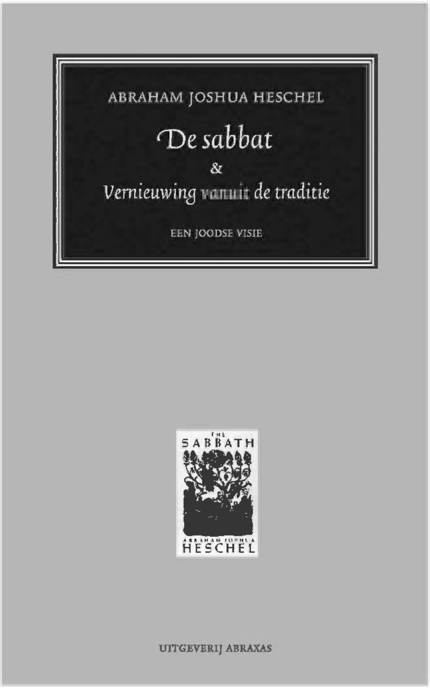
LEREN GELOVEN

Henry Juch (†2017)[1] merkt op dat over opvoeding in de Bijbel wordt gesproken als over een heel vanzelfsprekende relatie. In het *Oude Testament* neemt hij waar dat kinderen moeten leren op God te vertrouwen, doordat zij van hun ouders de verhalen horen die verbonden zijn aan de zichtbare merktekens van Gods Verbond (opgerichte stenen bijvoorbeeld) en het vieren van de feesten. In het *Nieuwe Testament* wordt vooral gesproken over het leren, zegt Juch in zijn boekje over de *moeilijkheden en mogelijkheden van de geloofsopvoeding.* Gods manier van opvoeden wordt vertaald met het woord tuchtigen. Jezus wordt naast verlosser altijd gezien als gezaghebbende leraar en de HEILIGE GEEST zal de discipelen alles te binnen brengen wat Jezus gezegd heeft en hen daarin ook leren en onderwijzen.[2] Wat Jezus geleerd heeft aan zijn discipelen moet de gemeente eveneens leren en dat steeds aan elkaar en aan de komende generatie doorgeven, vooral door kinderen de verhalen te vertellen. Die verhalen gaan in het Nieuwe Testament niet alleen over godsvertrouwen, maar ook over hoe men moet leven met het oog op Gods koninkrijk zoals in de gelijkenissen duidelijk wordt. Hoewel altijd een vermoeden bestond dat geloven meer is dan cognitieve kennis van bijbel, dogma's en traditionele overleveringen met het bijbehorende gedrag met betrekking tot de deelname aan de kerkelijke prak-

1 Docent *catechetiek* en *geloofsopvoeding* aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen.

2 H. R. Juch: *Geloven van huis uit, 1996,* p.1-27, p.24, naar *Efeze* 6:4, p.25, naar *Joh.* 14:26.

tijk van de geloofsgemeenschap (godsdienstige socialisatie), was men zo overtuigd van de suprematie van het denken, dat voldoende cognitieve kennis op godsdienstig gebied werd vereenzelvigd met gelovig zijn. Nu kennisoverdracht lijkt te falen komt er steeds meer oog voor alle andere aspecten van leren en ontwikkelen, die niet zozeer cognitief verbaal gericht zijn. De sociaal-emotionele kant van het leren, bijvoorbeeld in vergelijking met het joodse ***lernen***, komt in zicht.[1] De spirituele kant van de geloofspraktijk, die elke geloofsopvoeding moet onderbouwen, wordt steeds meer ontdekt. Deze spirituele kant wordt niet alleen zichtbaar in begeestering en geloofsijver, maar juist in de kleine dingen van het leven. De dingen die de authenticiteit van geloven *dynamis* verlenen.



1 I.B.H. Abram: *Joodse traditie als permanent leren*, 1986; ßJ.M.H. Op 't Root: *Als je leven zoekt*, 1984.

LEERSCHOOL VAN HET GELOOF

In het centrum van de leerschool van het geloof staat Dingemans' pneumatologische visie op geloofsontwikkeling, geloofsonderricht en de leermethoden om geloof te doen 'leren'.[1] Hij wijst erop dat leren geloven psychologisch en methodisch-didactisch gezien net zo in zijn werk gaat als het leren liefhebben, leren oordelen of leren van welke kennis dan ook. Maar, zegt hij, er is bij leren geloven altijd meer in het spel. Leren geloven heeft te maken met de werking van Heilige Geest. Geloofskennis kan men een kind bijbrengen, het geloof zelf kan men niet bijbrengen. De wijze waarop Gods Geest mensen opwekt tot geloof is onderwerp geweest van theologische studie. Dat heeft geleid tot verschillende opvattingen, van zo min mogelijk leerstof aanbieden (minimalisme), tot zoveel mogelijk leerstof aanbieden (maximalisme); en van de opvatting dat het totaal onmogelijk is om mee te werken aan de werking van de Heilige Geest, omdat het gaat om een mystiek gebeuren, tot de opvatting dat de Heilige Geest werkt door mensen. Het zal mensen, ondanks alle onderzoek nooit gelukken 'greep' te krijgen op de werking van de Heilige Geest. Dingemans wijst er ook op dat leren en ontwikkeling veel minder mechanisch, voorspelbaar, wetmatig en gladjes verloopt dan in de (humanistische) psychologie naar voren wordt gebracht. Zeker wanneer het gaat om het leren in de 'leerschool van de geest' zal er sprake zijn van leerprocessen die 'kritisch, revolutionair, veranderend, openbrekend, vragen stellend, mensen, volken, instituties en culturen omwoelend' verlopen. De voedingsbodem voor de leerschool van het geloof wordt gevormd door de gemeente, een gemeenschap (*koinonia*) van mensen die door hun gedrag en de manier waarop zij geloof leven

1 G.D.J.Dingemans: *In de leerschool van het geloof*, 1986, p. 115-155.

aantrekkingskracht uitstralen.[1] De gemeente oefent zich om navolgers van Christus te zijn, leerlingen van Christus, niet doordat zij zoveel cognitieve kennis bezitten, maar doordat zij uit het permanente leerproces wijsheid en inwijding tot het leven met God 'leren'. Geloof leren draait om het leren leven en leren in praktijk brengen van begrippen en kernwoorden, die een attitude, een levenshouding uitdragen. Deze kernwoorden zijn doe-woorden zoals vertrouwen, navolging, geloven als handelen en geloven als gemeenschap. Daarom zijn er voor het 'leren' van geloof geen eindtermen of leerdoelen te stellen. De christengemeenschap zal zich, met de kinderen die groeien in het geloof, moeten oefenen in het *dragen van verantwoordelijkheid* voor elkaar, het *luisteren naar elkaar* en het *letten op elkaar*s welzijn. Die geloofsgemeenschap is de plaats waar in liefde met elkaar de andere menselijke werkelijkheid gedeeld en onder ogen gezien kan worden. De werkelijkheid van mensen die van God en zichzelf vervreemd raken en geraakt zijn, de werkelijkheid van schuld en zonde. Dat is een werkelijkheid die de mensheid betreft, maar ook een persoonlijke werkelijkheid. In de geloofsgemeenschap kan hoop geboren worden omdat men elkaar in Gods naam voorhoudt en voorleeft dat verandering mogelijk is, dat Gods liefde voorop gaat en dat elk leerproces in het geloof gebed is in de vergeving en de verzoening, waardoor er hoop is en toekomst. In dat leerproces kunnen gelovigen leren dat verandering en bekering mogelijk is, dat het kwaad niet het laatste woord behoeft te hebben, omdat het bestreden kan worden en dat het einde het einde niet is. Zo kan het geloof geleefd en daardoor geleerd worden, waardoor beleefd en ervaren kan worden dat Gods liefde het heil van mensen betekent. In die heilsgeschiedenis

1 KoinÈ Dialektos, algemene omgangstaal; In het *Koinè-Grieks* van het N.t. is de Semitische invloed duidelijk te bespeuren.

van God mag de mens participeren, elk met de eigen mogelijkheden en op de eigen manier. De hulpmiddelen waarmee een geloofsgemeenschap elkaar kan vasthouden in het 'leren' van het geloof zijn alle manieren om elkaar de verhalen over God en mensen te vertellen. Dat zijn de verhalen die in de preek, in het onderricht, in de catechese, in het geloofsgesprek centraal staan, de bijbelverhalen, illuminerende verhalen bij uitstek. Verhalen met een qualifier, die het leven diepte en betekenis geven, waaruit een mens identificatiemomenten en identificatiefiguren kan opdiepen en waarin men elkaar kan vasthouden. Uit deze geloofscommunicatie kan blijken dat mensen niet overgeleverd zijn aan het noodlot, maar dat God hen daarvan wil bevrijden, omdat verandering van de manier van leven mogelijk is, omdat mensen Gods Boodschap door laten klinken in hun leven en het leven van de mensen die aan hen zijn toevertrouwd.

HET GELOOFSGESPREK

Ploeger vindt dat aan een godsdienstpedagogiek een humanistisch-spirituele pedagogiek ten grondslag zou moeten liggen. Iedereen, volwassene en kind, mag in zo'n pedagogiek zichzelf zijn, maar is ook bereid tot mee-leven en mee-denken, en mee-lijden met de ander.[1] Het spirituele in deze pedagogische relatie heeft drie kenmerken: het is niet fysiek, niet rationeel maar wel dynamisch. Het is datgene wat levenslust en energie geeft. Het spirituele mag niet los komen te staan van het alledaagse denken en bestaan. Spiritualiteit staat dus niet los van de intellectuele of de materiële werkelijkheid. In de verbondenheid met het intellectuele en materiële geeft het spirituele hoop. Mensen zijn toegerust om het spirituele te ervaren en te ontwikkelen. Daardoor worden de mentale elementen den-

1A.K. Ploeger: *Inleiding in de godsdienstpedagogiek*, 1993, p.58-116, p.315-327.

ken, willen en voelen (hopen) verbonden met het menselijk handelen, zegt Ploeger. Leren geloven is nooit afgerond, geloof vereist permanent leren. Veel mensen hebben hun dagelijks leven en hun geloofsleven gescheiden in verschillende compartimenten van het bestaan. Op die manier is het geloofsgesprek tussen jongeren en ouderen niet te voeren. Geloofsleren moet integratief en communicatief van aard zijn. Dat betekent dat de wederkerigheid en de relatie het belangrijkste is. Wie als volwassene zijn geloof opsluit in een eigen levenscompartiment en vervolgens geleerd heeft om zichzelf voortdurend te bevestigen en dat ook in het geloofsgesprek in praktijk brengt, is niet in staat om met anderen op een dialogische wijze te communiceren. Volwassenen moeten zich derhalve bezinnen op hun eigen geloof, en op de manier waarop zij hun geloof kunnen communiceren. Daarvoor moeten zij willen onderzoeken wat het eigene, het speciale van hun eigen geloof is en wat zij er in hun leven mee doen. Geloofsleren zal communicatief moeten zijn in die zin, dat het geloof van kinderen serieus genomen moet worden. Kinderen geloven in vergelijking tot volwassenen meer voluit en meer gericht op de handelingsconsequenties van het geloof. In het geloofsgesprek ondervinden volwassenen daardoor wat het is om hun geloof onder kritiek te durven stellen. Hier kan een vergelijking gemaakt worden met Hannah Arendts analyse van het oordelend interactief handelen, *waarbij oordelen niet voor altijd vaststaan maar steeds weer ter heroriëntatie aangeboden kunnen worden*. In een vergelijkbare dialoog die geloofscommunicatie heet zullen jongeren ouderen vragen naar de handelingsconsequenties van hun geloof, naar de daden bij hun woorden. Jongeren en kinderen zullen vragen naar coherent gedrag, dat aansluit bij de leer zodat ze het geloof ‘leren’. Wanneer het geloof zo geleerd wordt zullen jongeren vragen om ruimte

om eigen keuzes te mogen maken en eigen interpretaties van de handelingsconsequenties toe te laten. Daarin kunnen ouderen en jongeren weer samen hun mogelijkheden om te geloven toenemend leren kennen, leren waarderen en leren gebruiken. Het permanente hermeneutisch-communicatieve geloofsleren heeft voor Ploeger de voorkeur. Zulk leren van geloof kan uitsluitend plaats vinden in een relatie, die wordt gekenmerkt door authenticiteit zowel met betrekking tot het geloof van de deelnemers, als met betrekking tot de aard van de communicatie.

RANDVOORWAARDEN VOOR HET GELOOFSGESPREK

Wind noemt een aantal voorwaarden waardoor authenticiteit kenbaar is en waaraan de pastor, die geloofscommunicatie tussen generaties aangaat, moet voldoen.[1] Zijn analyse van deze geloofscommunicatieve voorwaarden beschrijven mijns inziens de attitude die elke volwassene, die het geloofsgesprek tussen generaties aangaat, zou moeten bezitten en moeten hanteren:

1. Er moet ruimte in de relatie geboden worden om GOD te ontmoeten. Volwassenen moet dus niet de eigen geloofsbeleving dominant presenteren, zodat daardoor de indruk wordt gewekt dat de woorden en het gedrag van deze volwassene representatief voor GOD zijn. De volwassene moet maximaal bereid zijn om zichzelf open te stellen voor Gods leiding in de communicatie. De relatie tot GOD moet uit de geloofscommunicatie blijken, als ‘zuivere receptiviteit’.
2. De volwassene in het geloofsgesprek moet discreet zijn. Dat wil zeggen dat de volwassene niet het geloof als een pakketje kan overdragen, maar ook niet geloofsproblemen met

1 Roger Wind: *Geloof in wording*, 1983, p. 67-82.

de eigen gevonden oplossing als bindend kan 'oplossen' voor de ander. De volwassene wordt in zijn eigen omgang met geloof en godsdienstigheid een voorbeeld voor wat geloven en godsdienst kan betekenen, ook daarin moet discretie en bescheidenheid betracht worden.

3. De geloofscommunicatieve relatie moet gekenmerkt worden door wederkerigheid, even-menselijkheid en acceptatie van de ander. Dat wordt ook duidelijk in de *empathic flow* tussen de participanten aan de geloofscommunicatie. Empathic flow veroorzaakt maximale nabijheid, die eigenheid en uniciteit mogelijk maakt. (In termen van Hannah Arendt is dat de basis voor de interactieruimte en dialogisch handelen. Voor Fogel is dit de basis voor co-regulatie.)
4. De volwassene moet verantwoordelijkheid, zelfstandigheid en onafhankelijkheid uitstralen. Dat wil zeggen dat hij niet de spreekbuis moet zijn van een dogmatisch stelsel of een kerkelijke gemeenschap of het verlengstuk van een sociale groep. In tegendeel: de volwassene (de ouder, de opvoeder, de pastor) moet een eigen mening waar kunnen maken vanuit de eigen ervaring waardoor de geloofscommunicatie de vorm van een getuigenis krijgt.
5. De volwassene is duidelijk, eerlijk en oprecht in zijn geloofsovertuiging, twijfel, motivatie en getuigenis.
6. In de geloofscommunicatie moet de volwassene creatief zijn. Een creativiteit, die antwoord kan geven op de openheid, de uniciteit en de kwetsbaarheid van de ander. Het vertrouwen dat de ander schenkt is nooit vrijblijvend en kan geschonden worden door gebrek aan creativiteit. C*reativiteit wordt vertaald als solidariteit en er zijn voor de ander*. Tot zover Roger Wind die hiermee duidelijk maakt dat Heilige Geest het menselijk handelen niet overbodig maakt, maar mogelijk, omdat Zij zich openbaart in menselijk handelen.

5. AUTHENTICITEIT ALS BELANGRIJKSTE FACTOR

Waar zit de kracht van de geloofsoverdracht? In overtuigingen, attitudes, gedrag of in het uitwisselen van ervaringen? Uit onderzoek blijkt dat zij allemaal belangrijk zijn in de communicatie tussen generaties in verband met het overdragen van geloofsinhouden, godsdienstig gedrag en de bijbehorende normen en waarden, riten en symbolen. Van der Slik vergeleek verschillende onderzoeken zowel met betrekking tot de validiteit van het meetinstrument als met betrekking tot de condities voor geloofscommunicatie, die uit de resultaten te vinden zijn.[1] Zijn kritiek is vooral gericht tegen meetinstrumenten die alleen de traditionele overtuigingen meten en alles wat daar niet inpast als niet godsdienstig kenschetsen. Hij introduceerde zijn eigen meetinstrument waarbij traditionele overtuigingen worden onderscheiden van hedendaagse geloofsovertuigingen. De traditionele overtuigingen zou men kortweg kunnen omschrijven als christocentrisch, gevoed door fundamentalistische bijbelopvattingen; terwijl de hedendaagse overtuigingen meer gericht zijn op medemenselijkheid en een kritisch metaforisch/symbolisch interpreteren van de bijbelverhalen. Deze bevindingen legt hij naast de onderzoeken van persoonlijke overtuiging en sociale context van godsdienst, zoals die gedaan zijn door Sundèn en van der Lans. Zijn vraag richt zich niet alleen op het hoe en waarom van de drie aspecten: attitude, overtuiging en ervaring, maar vooral ook op de samenhang van deze drie in verband met de overdracht van geloof van ouders aan kinderen. De maatschappelijke invloeden bleken groter dan verwacht mocht worden op grond van door hem gebruikte onderzoeken, hoewel recht overeind bleef dat de ouders in de geloofsontwikkeling van kinderen een doorslaggevende rol spelen. De empi-

1 Van der Slik, 1992, p. 181-225.

risch te meten effecten van moeders en vaders werden door Van der Slik apart onderzocht, terwijl bijvoorbeeld ook verbanden werden gevonden tussen de manier waarop geloof betekenis krijgt voor kinderen en de verdieping van religiositeit van de moeder. Hij heeft duidelijke modellen gebruikt, waardoor de dwarsverbanden zichtbaar werden. Communicatie zowel tussen de ouders onderling en ouders en kinderen blijkt de belangrijkste factor voor de effectiviteit van godsdienstigheid. Niet het feit dat de ouders godsdienstig zijn bleek van belang, maar alleen de mate waarin zij door middel van voornamelijk de religieuze opvoeding en gesprekken met hun kinderen inzichtelijk kunnen maken waarom en op welke wijze de godsdienst van betekenis is in hun leven. Kinderen nemen niet vanzelfsprekend de attitudes en geloofsinhouden van hun ouders over, maar maken daar zelf een eigen interpretatie van, die relevant is voor hun eigen functioneren ook in sociaal opzicht. Niet de werkelijke opvattingen van ouders over geloof en geloofsinhouden zijn van invloed op de opvattingen van kinderen, maar de opvattingen zoals die door de kinderen worden waargenomen, (dus na de interpretatie van die opvattingen door de kinderen vanuit datgene wat zij bij hun ouders zien en horen). Kinderen imiteren niet de godsdienstigheid en het godsdienstige gedrag van ouders, maar ontwikkelen zelf hun godsdienstige opvattingen, waarbij het beeld van de ouderlijke godsdienstigheid als voornaamste richtsnoer fungeert. Hun persoonlijk geloof ontwikkelen kinderen zelfstandig vanuit hun eigen relatie met God en hun geloofservaringen. De mate waarin kinderen merken dat het geloof van hun ouders betekenis voor die ouders heeft hangt sterk samen met de mate waarin de kinderen zelf aangeven dat zij communiceren over geloof met hun ouders. Kinderen moeten zelf die communicatie als waardevol ervaren. Zij erva-

ren die communicatie als waardevol wanneer niet de meningen van de ouders omtrent geloofsinhouden als vaststaande feiten worden gecommuniceerd, maar wanneer er communicatie plaats vindt over de praktisch toepasbare inhoud van het geloof (relevantie). Kinderen ontlenen het beeld over de godsdienstigheid van hun ouders vooral aan de mate waarin zij actief in gesprekken over geloof betrokken worden. Uiteindelijk bleken de verbaal cognitieve aspecten van zeer veel belang te zijn. Communicatie, vertellen en erover spreken, is noodzakelijk voor het doorgeven van het christelijk geloof als zingevingsbron aan de volgende generatie (zinstichtende verhalen). Het bleek voorts dat ouders weinig inzicht hebben in de godsdienstigheid van hun kinderen. Dat zou kunnen betekenen dat ouders in dit opzicht hun kinderen niet goed kennen, of dat kinderen hun godsdienstigheid veel minder verweven in het leven van alledag. Bovendien bleek dat de door ouders en binnen de geloofsgemeenschap gewenste socialisering (religieus gedrag als trouwe kerkgang omdat anderen dat waarderen) geen effect sorteert. Evenmin als een geloofshouding die kinderen het 'nut' (in de hemel komen, later als je dood gaat heb je er plezier van) wil doorgeven. Net zo min heeft geloofscommunicatie effect wanneer ouders de afstand tot God als zeer ver en zeer groot beleven. Er gaat een duidelijk seculariserend effect uit van de maatschappelijke normen en waardenverandering in het Nederlandse waardepatroon, maar dat geldt voor ouderen in gelijke mate. Bij zowel moeders als vaders als bij de kinderen is er een sterke onderlinge samenhang waargenomen tussen religieus gedrag, het uitdragen van traditionele geloofsinhouden of van hedendaagse geloofsopvattingen, de intrinsieke geloofsattitude en het ervaren van Gods nabijheid. Moeders hebben, door hun meer emotioneel betrokken manier van communicatie over geloof, sterke invloed op de

inhoudelijke kant van de geloofsoverdracht en op de opvattingen van de kinderen. Terwijl vaders vooral invloed hebben op de 'uitwendige' manifestaties. Het geloof van de vaders geeft kinderen hun overtuigingen (dogma's) mee, terwijl het geloof van de moeder de innerlijke attitude meegeeft, (wat doe je ermee in je leven). Voor beide ouders geldt, zij het niet in gelijke mate, dat zij sterke invloed uit kunnen oefenen op de godsdienstige oriëntatie van hun kinderen, namelijk naar de mate waarin zijzelf georiënteerd zijn op godsdienstigheid als steun en geborgenheid en dat ook communiceren. Dat bepaalt de authenticiteit van de geloofscommunicatie en de ervaren werkelijkheidswaarde van het geloof. Empathische, invoelende kinderen (een gevolg van aanleg, veel veiligheid en empathische ouders) merken vaker dat het geloof voor hun ouders betekenis heeft, dan niet-empathische kinderen.

4. PSYCHOLOGISCHE VISIES OP GELOOFSONTWIKKELING

Psychologen hebben godsdienst als vorm van menselijk gedrag en de bron waaruit dat voortkomt sinds het midden van de negentiende eeuw aan empirisch onderzoek onderworpen. Elke belangrijke psychologische theorie heeft ook wel een visie op godsdienstig gedrag en/of op geloofsontwikkeling voortgebracht. Ik zal uitsluitend enkele grote lijnen rondom de visies omtrent geloofsontwikkeling schetsen.

PSYCHOLOGISCHE BELANGSTELLING VOOR GODSDIENST

William James was, bijzonder geïnteresseerd in de psychologische bron van persoonlijk intrinsiek geloof. Hij concludeerde dat dit geloof psychologisch gezien vooral een vreugdevol gevoel was, de ervaring van de individuele mens, die zich ten opzichte van het heilige gesteld weet. Daarin is geïnstitutionaliseerde godsdienst eerder een sta-in-de-weg dan een voor-

deel, meende hij. De vruchten van het persoonlijk geloof (het gevoel) ziet men niet in dogma's, maar in daden.[1] Voor Boisen wordt geloof geboren uit het meemaken (persoonlijk of sterk betrokken bij anderen) van een persoonlijke crisis, waarin schuld en zonde, oordeel en verzoening persoonlijk worden beleefd.[2] Behavioristen zagen hun theorie bevestigd in Gods beloning en straf, vooral in het Oude Testament. Armstrong onderzocht hoe dreiging met hel als straf of het vooruitzicht van de hemel als beloning op (sociaal) goedgekeurd godsdienstig gedrag effect sorteerde. Voor 1850 waren mensen vooral gevoelig voor de dreiging, daarna vooral voor de hemelse beloning constateerde hij. Er werd onderzoek gedaan naar specifieke effecten van specifiek religieus gedrag zoals bidden, kerkgang, of naar de manier waarop mensen hun geloof vertaalden in hun formele handelen. Toen men meer oog kreeg voor het typisch kinderlijke in de menselijke ontwikkeling werd het kinderlijke vooral gezien als vergelijkbaar met primitief gedrag van 'wilde'onbeschaafde natuurvolken'.[3] Kinderen hadden dat wilde, onbeschaafde ook nog in zich en langzaam zouden zij, net als de totale mensheid, toegroeien naar een hogere vorm. Vanuit dat vooroordeel kon Hall empirisch vaststellen dat kinderen in religieus opzicht een dergelijke groei doormaakten. Hij onderscheidde daarom stadia in de religieuze ontwikkeling, die vergelijkbaar waren met de stadia van de mensheid, van fetisjisme en primitief heidense godsvoorstellingen naar echt 'volwassen' altruïsme. Toen de belangstelling voor de fysiologische oorzaken van het menselijk gedrag toenam, in de eerste helft van de 20e eeuw, werden er allerlei psychologische onderzoeken gedaan naar de relatie tussen intelligentie en geloof (hoe hoger de cognitief-verbale intelli-

1 Nauta, 1995, p. 13-18.
2 Harry Stroeken: *Psychoanalyse, Godsdienst en Boisen*, Kampen, 1983.
3 Termen als *wilden* en *primitieven* zijn inmiddels vervangen voor *schriftlozen*.

gentie, hoe 'beter' het geloof). Ook het onderzoek naar prikkeling van hersenlobben, epilepsie en religieuze ervaringen en dergelijke heeft die fysiologische belangstelling als achtergrond.[1]

2. STADIA IN GELOOFSONTWIKKELING

De ontwikkelingspsychologische achtergrond van de onderzoekers op het gebied van geloofsontwikkeling is zichtbaar in de verschillende visies op godsdienstige ontwikkeling. Deze visies zijn in grote lijnen terug te brengen tot drie bronnen, de psychoanalyse van Freud; de cognitieve psychologie van Piaget; en de behavioristische leertheorieën, waaronder heel speciaal de theorie van het sociale leren bij Bandura.

1. Sunden baseerde zijn theorie voor geloofsontwikkeling op de sociale leerpsychologie van Bandura.[2] Deze zei dat kinderen leren door 'role-taking' en 'modelling'. Dit gebeurt zowel door middel van directe imitatie van de motorische en de gevoelsmatige karakteristieken van een handeling, als door het nadoen vanuit de herinnering aan het voorbeeldgedrag, terwijl 'role-taking' wordt gestimuleerd door de motivatie, die voortkomt uit het vooruitzicht van beloning en straf.[3] Sunden werkte Bandura's theorie verder uit met betrekking tot de 'role-taking' processen, die opgeroepen kunnen worden door bijbelverhalen. Hij houdt rekening met biologische en cognitieve ontwikkelingsfactoren, maar ook met de leefomgeving van kinderen. Hij geeft een voorbeeld hoe kinderen van een straatevangelist zijn hel-en-verdoemenisprediking in praktijk brengen, door een kind op het schoolplein te straffen, wanneer zij zowel de rol van hun vader nadoen als de vermeende rol van de straffende God.

1 David M.Wulff: *Psychology of religion*, 1991, p. 90-133.
2 Hjalmar Sundén: *Religionspsychologie*, Stuttgart 1982.
3 Albert Bandura: *Social Learning Theory*, 1977, p. 9-11.

2. De cognitieve ontwikkelingstheorie van Piaget heeft navolging gevonden in het onderzoek naar stadia in de geloofsontwikkeling. Hij gaf daartoe een aanzet vanuit zijn onderzoek naar de ontwikkeling van kinderlijke moraliteit. Hij onderscheidde vanuit dit onderzoek twee vormen van religiositeit: transcendente godsdienstigheid, waarbij God als regelgevende, maar afstandelijke autoriteit wordt ervaren, die moet worden gehoorzaamd, terwijl beloning en straf van God rechtstreeks en causaal in verband wordt gebracht met de gehoorzaamheid aan de regels. En een immanente religiositeit, waarbij een relationeel godsbeeld wordt opgebouwd, dat veel persoonlijker kan zijn en waar het respect als wederkerig wordt ervaren, omdat God wordt gezien als een God van gerechtigheid, die met mensen optrekt en vergeven kan. Hij constateerde dat deze verschillende godsbeelden vooral ontstaan onder dwang van de volwassenen uit de omgeving van het kind. Moreel oordelen werd al snel als 'maat' gezien voor intrinsieke gelovigheid.
3. Piagets onderzoek naar morele stadia en het daarop geënte onderzoek van Kohlberg werd vertaald naar stadia in de geloofsontwikkeling en als zodanig empirisch getoetst. Het gaat steeds om structurele fasetheorieën, waarbij elke volgende fase logischerwijs voortvloeit uit de voorafgaande fase. Er zit in deze fasetheorieën altijd een normatief element, want elke volgende fase geeft een meer 'volwassen' (betere) geloofsontwikkeling te zien. Ook hier zit een antropologisch mensen kindbeeld achter. De ontwikkelingstrappen volgen wetmatig op elkaar en hoe ouder de mens hoe hoger de ontwikkelingsmogelijkheid. Tegelijkertijd blijkt uit alle onderzoekingen dat veel volwassenen die hoogste vormen van moreel oordelen en van de daarmee verwante stadia van geloofsontwikkeling (nog) niet gehaald hebben.

4. Goldmans drie stadia beginnen bij kinderen van zes jaar, beneden die leeftijd tellen kinderen voor de geloofsontwikkeling niet mee.[1] Ook vanaf zes tot acht jaar is er nog 'maar' sprake van het pre-religieuze stadium. Jonge kinderen, zegt hij, kunnen hun religieuze ervaringen nog niet scheiden van andere ervaringen: zij redeneren egocentrisch, hebben een antropomorf godsbeeld, rekenen op de magische werking van het gebed en gebruiken religieuze termen vaak fout. In de leeftijd tussen negen en elf jaar onderscheidde Goldman het sub-religieuze denken, minder egocentrisch, kinderen nemen de bijbel letterlijk, maar denken dualistisch omdat ze de wereld van de bijbel en die van henzelf niet met elkaar in verband brengen, hun gebed wordt altruïstischer; maar er komt ook meer twijfel over de relevantie van geloofsinhouden. Boven de twaalf jaar herkent Goldman een persoonlijk religieus stadium waarin spiritueel denken mogelijk is, waarin kinderen weigeren om letterlijk te geloven wat zij horen of wat uit de bijbelverhalen wordt opgepikt, waarin zij zich afzetten tegen gesocialiseerde godsdienstigheid (kerkgang) en meer moeite hebben om geloofsinhouden met het eigen leven in verband te brengen.[2]
5. Oser ontdekte vier stadia, die voortvloeien uit zijn onderzoek naar het morele oordelen over 'het ultieme'.[3] In de deus ex machina fase zal een kind het ultieme uitsluitend ervaren als iets wat als autoriteit beloont en straft. In de tweede fase van het ***Do ut des*** menen kinderen door riten de autoriteit te kunnen beïnvloeden. In de fase van het 'deïsme' wordt distantie tussen het ultieme en de menselijke mogelijkheden gevoeld, ieder wordt een eigen terrein van de werkelijk-

1 R. Goldman: *Religious Thinking from Childhood to Adolescence,* 1968.
2 J. E. Greer: *Fifty years of the psychology of religion in religious education* (part one) in *British Journal of Religious education,* 1984, Vol. 6, № 2, p. 93-97.
3 F. Oser: *Theologische denken lernen. Zum Aufbau kognitiver Strukturen im Religionsunterricht,* 1975.

heid toegekend. Tenslotte is er de fase van de communiteit die slechts door enkele mensen bereikt wordt en waarin een mens rechtstreeks kan communiceren met het ultieme.[1]

6. Ook Fowler baseert zijn fases in de ontwikkeling van geloof op de psychologische theorie van Piaget en de morele theorie van Kohlberg, terwijl hij de op de psychoanalyse van Freud gebaseerde visie van Erikson in zijn onderzoek betrekt.[2] Hij onderscheidt zes 'stages of faith', voorafgegaan door een nulfase waarin het kind nog zo één is met de wereld, dat er van echte geloofsontwikkeling nog geen sprake is. Maar omdat in die periode (tot twee jaar ongeveer) alle voorwaarden voor het gevoel van basisveiligheid en fundamenteel vertrouwen moeten worden vervuld, is deze periode van ongedifferentieerd geloof wel heel belangrijk voor de latere geloofsontwikkeling. Het eerste stadium van de vroege kindertijd beloopt de leeftijd van twee tot en met zes jaar. Dit stadium van intuïtief projecterend geloven laat een cognitief egocentrisme zien. In de interviews, die hij met kinderen vanaf vier jaar hield, spraken kinderen in dit stadium over God als verbonden aan concrete situaties, zoals bruiloften en begrafenissen in televisieseries. Vanaf vier jaar krijgt een kind gevoel voor de geloofsverhalen, de andere werkelijkheid en het transcendente. Gestimuleerd door de religieuze gewoonten van de omgeving, door de verhalen en symbolen krijgt de fantasie vrij spel. God is antropomorf, zeer menselijk, maar ook wonderdoener en een vorm van Sinterklaas. Het stadium van het mythisch-letterlijk geloven kan men bij kinderen vanaf een jaar of acht waarnemen. De verhalen over God worden letterlijk genomen. God is almachtig en wordt ervaren als iemand die onmiddellijk en direct werkzaam is in het leven

1 F. Oser: Wieviel *Religion braucht der Mensch? Erzieh- und Entwicklung zur religiösen Autonomie*, 1988.
2 James W. Fowler: *Stages of faith*, 1981.

van de mensen uit de verhalen. Het synthetisch/conventioneel geloven ontstaat na het twaalfde jaar. Het geloof wordt gekoppeld aan regels, datgene wat men van je verwacht. De conventies van de samenleving spelen een grote rol in de consequenties van geloof en wat goed voor je is. Meestal wordt geloof ervaren als een sluitend systeem van regels en afspraken, van sancties en beloningen, van rechtvaardiging door datgene wat goed binnen de cultuur en het sociale systeem past. De sociale relevantie is groot. Het vierde stadium wordt gevormd door individueel-reflectief geloven, dat vanaf de leeftijd van 16 jaar herkend kan worden. Geloven wordt individueel en de persoonlijke relevantie wordt kritisch reflectief, zowel rationeel als emotioneel onderzocht. Het paradoxen-verbindend geloven hoort bij de volwassenheid. Vanaf een jaar of dertig kan men deze vorm van geloofsontwikkeling bij sommige mensen herkennen. Een vorm van geloven waarbij het onmogelijke ook mogelijk is; waar relativerend geloofswaarheden worden geschat op hun eeuwigheidswaarde, hun universaliteit, het uitstijgen boven eigen belang en sociale normen. Deze vorm van geloven vereist een grote mate van zelfbesef, vertrouwen in zichzelf en de eigen zelfstandigheid, ook als het gaat om het beoordelen van normatieve levensbeschouwelijke situaties. Dan wordt geloven tot een echte levensoriëntatie. Het laatste stadium van geloofsontwikkeling, het universele geloven komt maar zelden voor. Geloven wordt tot een feest van harmonie met zichzelf en de omringende wereld, en vooral harmonie met het universum. Fowler noemt enkele grote persoonlijkheden waarbij hij deze vorm van geloven herkent, zoals moeder Theresa, Dag Hammerskjöld, Bonhoeffer en Heschel. In de geloofsontwikkeling van deze mensen wordt het koninkrijk van God zichtbaar, meent Fowler.

3. FASETHEORIEËN EN GELOOFSONTWIKKELING

Geloofscommunicatie, en godsdienstige opvoeding moeten rekening houden met de ontwikkeling van kinderen. Alle theorieën dragen de kenmerken van de Westerse beschaving en haar cognitief verbale ethische normering.[1] Wanneer abstract cognitief oordelen met betrekking tot het ultieme, of wanneer een verlicht ethisch mensbeeld als 'hoogste' eindpunt van de geloofsontwikkeling wordt beschreven, lijkt een Westers-cultureel bepaald geloofsconcept als ontogenetisch grondplan te worden gepresenteerd. Het hoogste ideaal van Christelijk en ander geloof is in andere culturen wezenlijk anders. Wanneer zowel het consensual frame als het cultural frame anders is, zal daardoor het fase-kenmerkende gedrag met de bijbehorende psychische ontwikkeling vermoedelijk een ander karakteristiek beeld vertonen. Nauta wijst erop dat de sociale leertheorieën geschikt zijn om de godsdienstige ontwikkeling van het kind tot en met de basisschoolleeftijd te beschrijven, maar dat zij niet geschikt zijn voor de beschrijving van deze ontwikkeling op latere leeftijd.[2] Dingemans en Nauta merken op dat de indeling van zowel Oser als van Fowler meer een normatief dan een psychologisch karakter hebben.[3] Ploeger geeft fundamentele kritiek op de levensbeschouwelijke structurele ontwikkelingstheorieën. Ze houden zich bezig met de structuren van kennen en oordelen en minder met geloofsinhoud. Hoewel aangegeven wordt dat een lager stadium niet minder is, wordt voortdurend de voorkeur voor een hoger stadium uitgesproken; de hoogste stadia worden vrijwel niet bereikt; de criteria voor de stadia lijken willekeurig gekozen; er is te

1 W.E.Westerman: *Achtergronden van geboortegronden*, 1993
Wilna A.J.Meyer: *Algemene pedagogiek en culturele diversiteit*, 1992.
2 Nauta, 1995, p.129-131.
3 Dingemans, 1986, p.128. Nauta, 1995, p.130/131.

weinig vervolgonderzoek gedaan; zingeving bevat meer fragmenten dan alleen de onderzochte. Ploeger heeft ook pedagogisch-fundamentele kritiek. Er treedt altijd een vertraging op in de geloofsontwikkeling ten opzichte van de cognitieve ontwikkeling, die rond het elfde jaar begint (door Goldman in beeld gebracht) en jaren (tot 6 jaar) kan duren. In die periode wordt gezocht naar een eigen identiteit. Dan verdwijnt het 'bijbelse geloof' bij kinderen. Fowler en Oser gaan daar te weinig op in. Een kind moet de tijd worden gegund om mythisch-letterlijk te geloven en dat hoeft helemaal niet in strijd te zijn met de christelijk normatieve beginselen. Ploeger wijst erop dat naast de biologische en psychisch-sociale ontwikkeling van de kinderen ook rekening moet worden gehouden met de psychisch-sociale ontwikkeling van de volwassenen, die de geloofscommunicatie voert. Hij wijst bovendien op de noodzaak dat het gecommuniceerde geloof maatschappelijke relevantie moet hebben, en dus moet passen binnen de leefwereld van kinderen en jongeren. Ook openbaring moet een referentiekader hebben om opgevangen te worden, zegt Ploeger.[1]

Fowler merkt op dat een substantieel percentage volwassenen in de geloofsontwikkeling blijft steken.[2] Uit zijn gegevens blijkt dat de helft van alle mensen in de leeftijd van opvoeder nog zeer gebonden blijft aan de vertrouwde, van huis uit meegekregen geloofsvoorstellingen, weliswaar licht uitgebreid met enig abstracte geloofsvoorstelling en de mogelijkheid tot het vormen van een eigen mening en een eigen invulling. Dan nog is er weinig integratie met het leven en dus weinig sprake van synthetisch-conventioneel geloof. Wanneer men geloofsontwikkeling slechts mogelijk acht als er aantoonbaar sprake is van symboolbewustzijn en wanneer kinderen in staat zijn om

1 Ploeger, 1993, p. 164-220.
2 Fowler, 1981, p. 318.

metaforen te begrijpen en te hanteren, zal de cognitieve ontwikkeling vóór de geloofsontwikkeling uitgaan en voorwaarde zijn voor geloofsontwikkeling. Vanuit dat standpunt kan men de conclusie trekken dat geloofscommunicatie en godsdienstige ontwikkeling rond het zesde levensjaar aanvangt, en dat alle andere voorbereidende activiteiten en de bijbehorende ervaring pre-religieus genoemd moeten worden. Ervaring met verstandelijk gehandicapten, die het cognitieve niveau van een zesjarige nooit zullen bereiken, weerspreken deze cognitieve visie op geloofsontwikkeling. De mogelijkheid om te geloven kan ook gekend, gewaardeerd en gebruikt worden door mensen die ten gevolge van hun handicap nooit anders dan lichaamsgebonden, sensopathisch en primair associatief (met een zeer beperkt aantal geconditioneerde associaties) moeten leven. Wanneer er sprake is van dominant lichaamsgebonden ordenen en voluit associatief ordenen, maar waar ten gevolge van de handicap nooit sprake zal zijn dat de latente structurerende ordening en de vormgevende ordening actief kunnen worden gebruikt voor de zelf-organisatie en de coregulatie, kan wel degelijk sprake zijn van een actief en levendig geloofsleven. De mogelijkheid om te geloven kan dan zeker tot haar recht komen.[1] Van het observeren van verstandelijk gehandicapten kan men op dit gebied veel leren over de mogelijkheden om te geloven bij 'gewone normale' jongekinderen. Geloven blijkt dan een menselijke mogelijkheid, niet afhankelijk van de Westerse epistemologische ontwikkelingseisen.Aan het idee dat geloofsontwikkeling vooral cognitieve ontwikkeling is, waarbij geslaagde geloofsontwikkeling wordt geëvalueerd aan de mate waarin men op argumentatief verbale wijze morele keuzes kan expliciteren, ligt

1 D. Timmers-Huigens, *Mogelijkh. voor verstandelijk gehandicapten*, 1995, p.363-373.

een mensbeeld ten grondslag waarin volwassenen ‘de enige echte mensen’ zijn en kinderen een negatie daarvan. In zulke visies op geloofsontwikkeling lijkt overschatting van de volwassenheid en onderschatting van kinderen met betrekking tot geloven vanzelfsprekend. Bovendien lijkt in deze visies aan ‘hogere’, dat wil zeggen meer volwassen en meer intellectueel cognitieve vormen van geloven, een hiërarchische beoordeling te worden toegekend, die ‘kinderlijke stadia in geloven’ en ‘lagere stadia in geloven’ diskwalificeert. Dan zijn er ook nog enkele pedagogische vragen met betrekking tot de ouder-kind verhouding en de stadia in geloofsontwikkeling. Hoe kunnen ouders en opvoeders een referentiekader bieden dat zijzelf niet gebruiken of toepassen? Hoe kunnen zij co-regulerend de verhalen en geloofsinhouden zo’n narratieve illuminerende inhoud geven, dat daaruit de *empirical fit* duidelijk wordt? Wat een mens co-regulatief gezien niet heeft kan hij ook niet inzetten. Wanneer het alleen om overdracht gaat, om doorgeven wat de ouderen ‘hebben’, zodat de kinderen daarin ingroeien en hun geloof gevuld zou moeten worden vanuit het geloof van de ouderen, zal de relevantie voor dit bestaan en het probleemoplossend vermogen van geloof alleen maar afnemen. Ouders en kinderen zullen derhalve samen moeten leren. Wordt de toegang tot religieuze ervaringen verstrekt in verhalen waar de rol van God én mens zijn beschreven? Door inleving in die verhalen wordt deelgenomen aan het religieuze. Hoe je daar vanaf de geboorte kennis mee hebt gemaakt en de wijze waarop anderen ermee omgaan, maakt dat datgene wat wordt waargenomen, ook in de verhalen, verschillend wordt geïnterpreteerd. Wat voor de één een godservaring is wordt door een ander als ‘gewoon’ ervaren. Het is van belang dat medemensen voorleven hoe de bijbelse werkelijkheid van de verhalen wordt geactualiseerd. De religieuze erva-

ring is niet zo maar een gevoel, het is een gebeurtenis die betekenis krijgt en heeft.[1] Het doel van verhalen vertellen is dat de luisteraar tot daden wordt aangezet.[2] Er zal geloofscommunicatie moeten zijn waarbij de ouderen de jongeren stimuleren om hun eigen mogelijkheden tot geloven, te leren kennen, te leren waarderen en te leren gebruiken. Daarvoor zal de geloofscommunicatie co-regulatief gezien van een zo goed mogelijke kwaliteit moeten zijn.

IDENTITEITS- EN GELOOFSONTWIKKELING BIJ ERIKSON

In de adolescentie (de puberteit), vanaf de leeftijd van twaalf jaar vindt de identiteitsontwikkeling plaats. De groeiende identiteit heeft een kernconflict met gevoelens van verwarring en vervreemding. De leeftijdsgenoten worden erg belangrijk. Er moet afstand worden genomen van ouders en opvoeders om zelfstandig het leven vorm te geven. De jongere moet zichzelf ontdekken. Er worden kanten in zichzelf ontdekt waarvan men voordien niets wist. In deze periode van onthechting van het vertrouwde is het heel belangrijk als er een stevige basis ligt van zelfvertrouwen en zich geaccepteerd weten. Jonge mensen hebben identificatiefiguren nodig. Zij hebben de ruimte nodig om te experimenteren met sociale rollen. Voor het geloofsleven kan dat een moratorium, een even afstand en rust nemen, betekenen. Dat wil niet zeggen dat er geen belangstelling is voor God en geloof, maar die belangstelling is vooral gericht op het beantwoord krijgen van de levensvragen, die zich in deze periode voordoen.

Jongeren willen niet weten wie God is, of wat ze moeten doen ‘voor God’, maar waar God, geloof en godsdienst relevant kan zijn voor hun zoektocht in hun bestaan.

1 Nauta, 1995, p. 47.
2 Stoker, 1993, p. 283.

Erikson heeft zijn inzichten gebruikt om geloofsontwikkeling te beschrijven aan de hand van studie van de persoonlijkheidsontwikkeling van Luther.[1] Hij maakte duidelijk dat elke levensfase voor de geloofsontwikkeling belangrijk is en dat elke fase zijn eigen geloofservaring kent. Hoewel in de eerste fase nog gesproken wordt van pre-religieus ervaren is deze periode van nul tot twee jaar toch heel belangrijk. Want hierin wordt de basisveiligheid meer of minder beleefd, waardoor uit de relatie met de ouders fundamenteel vertrouwen of fundamenteel wantrouwen wordt opgebouwd. Voor geloofsontwikkeling is de ervaring van geborgenheid en nabijheid, die de ander op het kind uitstraalt, van cruciaal belang. Het geeft informatie op de oervraag: 'Mag ik er zijn?' Het straalt niet alleen uit: 'jij mag er zijn', maar ook 'jij bent gewild', 'jij bent geaccepteerd zoals je bent'. Deze basisveiligheid en het fundamentele vertrouwen, wat eruit wordt opgebouwd, geeft niet vanzelfsprekend de religieuze godservaring dat een mens ook door God gewenst is. Wel worden in de eerste fase préreligieuze noties van God aangereikt: God is geborgenheid en God is nabijheid; God is ook: 'Jij mag er zijn'. In de tweede fase, van de tweeen driejarige, wordt de eigenheid ten opzichte van de omringende wereld steeds sterker ervaren. Geven en nemen, loslaten en vasthouden, zelfstandig iets doen en hulp vragen of krijgen roept steeds weer triomfantelijke gevoelens op (Ik kan dat!) en schaamte (Ik kan het niet!). Die afhankelijkheid wordt ook gevoeld tegenover God (als verlengstuk van de ouders die hem representeren in deze fase). Dit ontdekkingsproces gaat in de volgende twee fases voort. Tijdens de leeftijd van drie tot vijf jaar zal het totale gezin de significante relatie gaan vormen. Het kind merkt steeds meer dat het iemand is en steeds meer zelfstandig kan. Maar het merkt ook dat

1 Erik Erikson: *De jonge Luther*, 1967

het fouten kan maken, dat niet alles lukt en dat er sprake is van straf en schuld. Schuld staat als tegenpool tegenover het zelfstandig initiatief nemen. Tijdens de schoolleeftijd wordt dit nog sterker gevoeld als bekwaamheid tegenover falen en minderwaardigheid. In deze periode worden er steeds meer richtinggevende personen aan het bestaan van het kind toegevoegd. De leerkrachten op school, de buurtbewoners en familieleden, maar ook de schoolkinderen en de buurkinderen. Zij allen hebben een bevestigende (jij mag er zijn!) of ondergravende (jij bent niet goed genoeg, was je maar anders!) werking. De bevestiging of de manier waarop het bestaan wordt ondergraven door ouders en belangrijke leraren en opvoeders blijft het allerbelangrijkste in deze fases. De relatie met God, die in deze fase wordt opgebouwd, houdt daarmee rechtstreeks verband. De volwassene vult aan, corrigeert, wijst de weg, vangt op, vermaant, en ondersteunt. De kiem kan gelegd worden voor een (godsdienstig) minderwaardigheidscomplex (ik kan toch niks, ik ben niet goed genoeg, ik faal!). De kiem voor zelfvertrouwen en verantwoordelijkheid kan ook gelegd worden. Het besef kan doorbreken dat God, net zoals de ouders, een kind voor diepe existentiële afgang wil bewaren. Te vroeg ingescherpt wetticisme kan leiden tot onvoldoende integratie van geloof in de God van Buiten. Die God wordt ervaren als een God die met zijn macht en kracht en volmaaktheid maatgevend is voor het oordeel, de regels en wakend, straffend, de wet stellend aanwezig is. Daarnaast staat het godsbeeld van de persoonlijke God, 'mijn God', de God, die mij van binnen aanspreekt en met Zijn kracht en macht en volmaaktheid maatgevend is in liefde, trouw, betrouwbaarheid, aanwezigheid, nabijheid, bereikbaarheid, hulp en barmhartigheid. Een positief gekleurde vaderen moederbinding heeft effect op de positieve kleuring van de binding aan God. Waar die positieve

ouderbinding te wensen overlaat (te weinig bevestiging van je bestaan), kan de *God van Buiten* als overheersend worden ervaren en de ervaring van de persoonlijke God zoek raken.
Wie God heeft leren kennen als een persoonlijk God, die nabij is en hulp geeft, kan ook nu God ervaren als betrouwbaar en herkenbaar. Daarvoor kunnen de Bijbelverhalen identificatiefiguren en identificatiegebeurtenissen aanreiken. Wind legt uit hoe Jezus daardoor voor jongeren (en ouderen) een identificatiefiguur kan zijn.[1] Dit proces van godsbewustzijn en geloof, van zich oriënteren op bijbelverhalen en daarmee zich kunnen identificeren, kan voortgezet worden in de periode van de jongvolwassenheid, tussen de achttien en vijfendertig jaar. De partner wordt de belangrijkste medemens. Het kernconflict bestaat uit de spanning tussen intimiteit en eenzaamheid. De grote verantwoordelijkheden van het leven kunnen een gevoel van isolement oproepen, vooral wanneer de intimiteit onvoldoende gedeeld kan worden. De vraag wordt bij wie je veilig bent en bij wie je hoort. Er kan nu gevoel voor mystiek, verbondenheid met Gods liefde, en engagement met de geloofsinhoud ontstaan. Dat kan leiden tot een zeer kritisch staan tegenover de geloofsgemeenschap en de manier waarop daar geloof wordt vertaald in de praktijk van het kerkzijn en het leven.
In de periode van de rijpheid, die Erikson signaleert tussen het 35e en 55e levensjaar, oriënteren mensen zich meer en meer op de maatschappij. Generativiteit kan, tenzij er van stagnatie sprake is, in de geloofsbeleving worden herkend als verbondenheid met Gods heil voor deze wereld en daar mede verantwoordelijkheid voor willen dragen. Dit gevoel kan in de ouderdom (zestig plus) worden verdiept. De integratie van het leven,

---

1 Wind, 1983, p. 53-60, p. 60: *Jezus is betrouwbaar, Jezus is bevrijder, Jezus is herkenbaar en Jezus wil geen geloofsheld zijn, maar laat een 'onheroïsche identiteit zien.*

alles, de goede en kwade kant een plaats geven staat tegenover een houding van weerzin in het bestaan. De HEILIGE GEEST werkt in mensen en door mensen, waar mensen zich beschikbaar stellen voor Gods invloed en dat uit willen dragen.[1]

DE INVLOED VAN EEN AUTORITAIR GODSBEELD

Wanneer door volwassenen een autoritair godsbeeld wordt gehanteerd kan dat negatieve invloed uitoefenen op het Godsbeeld van kinderen, betoogde Wind. Hij onderbouwde deze waarschuwing vanuit de visie van Erikson. Volwassenen, die in deze fases God representeren vanuit een autoritair Godsbeeld, gebruiken drie theologische passe-partouts, zegt Wind (hij vindt deze passe-partouts terug in veel kinderbijbels). Ten eerste het moraliserende 'God beloont de goeden' passe-partout. Bij dit frame van God hoort berusten in je lot, gehoorzaamheid en afhankelijkheid. Het tweede passe-partout gebruikt de bijbelverhalen fundamenteel als exemplarisch. Mensen in hun ontrouw en trouw worden maatgevend voor hoe je moet leven om God te behagen. De bijbelverhalen gaan dan over geloofshelden in plaats van over Gods trouw aan mensen, ondanks alles. Het derde passe-partout behelst de uitspraak dat God alles kan. Elk kind komt ooit met die uitspraak in conflict: *Waarom maakt God mijn oma dan niet beter?* Vanuit het passe-partout klinkt op die vragen hetzelfde antwoord als in het tweede passe-partout: je moet het maar aanvaarden! Het gevolg van deze passe-partouts in de geloofscommunicatie leidt tot stagnatie in de geloofsontwikkeling, meent Wind. Gevoelens van schuld en afwijzing door God kunnen uitwerken tot totale afwijzing van God of in een krampachtig proberen om deze God van Buiten, tevreden te stellen. Soms ont-

1 Erikson: 1971, 1967; Dingemans, 1986, p. 100/101. Nauta, 1995, p. 112-138; Ploeger, 1993, p.91-94; Wind,1983, p. 25-65

dekken deze mensen later *'God neemt mij aan, ook al ben ik niet volmaakt, en ook al laten mensen mij vallen'*. Daarin is de helende werking van geloof zichtbaar meent Wind.
Jongsma-Tieleman sluit zich aan bij Erikson over de waarde van overgaande verbeelding. Transitionele objecten, rituelen en religieuze symbolen met transitionele betekenis helpen bij het ontwikkelen van een positieve relatie met het transcendente. Vanuit hetzelfde psychologische proces kan een negatief godsbeeld met gebrek aan hoop het gevolg zijn van religieuze opvoeding en zwart gekleurde geloofscommunicatie.
Wanneer godsdienst wordt geïntroduceerd vanuit een totalitaire relatie, kan een minder gunstige geloofsontwikkeling de positieve krachten van de godsbeelden verstoren en leiden tot een negatief zelfbeeld, angst en schuldgevoel en gebrek aan zelfvertrouwen. Dat kan gebeuren wanneer godsdienst wordt overgebracht met absolute doctrines, die uitgedrukt worden in onveranderlijke en onoverbrugbare tegenstellingen zoals die tussen de kleine zwakke mens, en de almachtige God; tussen de goedheid van God en de slechtheid van de mens; tussen deze aardse werkelijkheid en Gods werkelijkheid. Gebrek aan hoop kan vanuit godsdienst ontstaan wanneer God ervaren wordt als autoritair waarbij de mens het nooit goed kan doen, maar waaraan hij is overgeleverd.

GODSDIENST ALS HOEDSTER VAN DE HOOP

De ontwikkeling van geloof blijkt, net zo goed als elke andere mogelijkheid, gebonden aan een relationeel proces. Geloofsontwikkeling is in dat opzicht mede een wijze van zelf-organisatie zoals elke menselijke mogelijkheid dat is. Het plaatst het zelf in relatie tot de werkelijkheid en helpt mee zichzelf ten opzichte van die werkelijkheid te ordenen. In die zin is geloofsontwikkeling, net als elke menselijke ontwikkeling, onder-

deel van het co-regulatieve proces tussen medemensen. Het onderzoek van Slik maakte duidelijk dat voor geloofsontwikkeling authenticiteit van het in geloofscommunicatie gecommuniceerde een doorslaggevende factor is voor de effectiviteit van de geloofscommunicatie. Authenticiteit kan gezien worden als een 'innerlijke kwaliteit' van co-regulatie. In die zin is ook gebrek aan authenticiteit een innerlijke kwaliteit van het coregulatieve proces.[1] Het co-regulatieve proces kan van dien aard zijn dat het authenticiteit als belangrijke factor op laat lichten, of dat het de authenticiteit onderdrukt. Het lijkt erop dat co-regulatieve processen, die gevoerd worden vanuit een totalitaire/autoritaire pedagogische attitude (opvoedingsstijl), het oplichten van authenticiteit onmogelijk kunnen maken. Een pedagogische attitude, die gericht is op intergenerativiteit en gelijkwaardigheid (geen gelijkheid) van alle partners in het co-regulatieve proces, ondersteunt interactief handelen tussen alle bij het co-regulatieve proces betrokken personen. Ook kinderen zijn een persoon en hun inbreng in het co-regulatieve proces is gelijk van waarde. In het co-regulatieve proces is de totale persoon betrokken, met alle ervaringsordening. Geloofscommunicatie kan gezien worden als een co-regulatief proces waarin de deelnemers hun totale mens-zijn inbrengen. Een totalitaire en autoritaire pedagogische attitude beperkt de inbreng, maar datgene wat wordt achtergehouden speelt gevoelsmatig wel een rol. Het lijkt aangevoeld te worden als 'onoprechtheid' en gebrek aan authenticiteit. Dat zal gelden voor elk opvoedkundig handelen, maar zeker wanneer er van geloofsopvoeding en geloofscommunicatie sprake is. Geloofsontwikkeling hangt niet uitsluitend af van geloofscommunicatie tussen mensen. In geloofscommunicatie spreekt God mee op verrassende wijze, ook als ouders en opvoeders het af

1 Jongsma-Tieleman, 1996, p. 109-161.

laten weten. In die zin kan Gods aanwezigheid en zijn nabijheid ervaren worden als deelname aan het co-regulatieve proces van ***geloofscommunicatie***. Dat neemt de verantwoordelijkheid van hen, die de geloofscommunicatie voeren, niet weg. Godsdienst kan uitsluitend fungeren als hoedster van de hoop wanneer uit de godsdienst grenzen zichtbaar worden, waardoor de menselijke beperktheid veilig is en wordt aangevuld door het goddelijke, zegt Jongsma-Tieleman. Dat kan duidelijk worden in narrativiteit (bijbelverhalen en verhalen van mensen die over hun eigen ervaringen vertellen) die voldoende ruimte laat voor de individuele creatieve verbeelding. Voorwaarde is dat de verhalen zo worden aangeboden (zonder passe-partouts) dat zij inderdaad die werking kunnen hebben. Bijbelverhalen, die worden aangeboden als illuminerende verhalen (Hannah Arendt), of als zinstichtende verhalen met een qualifier (Stoker).

GELOOF LEREN KENNEN, WAARDEREN EN GEBRUIKEN

De kwaliteit van het co-regulatieve proces dat geloofscommunicatie heet, zou kunnen worden bevorderd doordat een pedagogische attitude die authenticiteit in het proces op doet lichten. Het concept van ervaringsordening kan hopelijk een bijdrage geven aan het gestalte geven aan een pedagogische attitude waarin authenticiteit op kan lichten omdat er ruimte wordt geschapen voor echt interactief handelen, waarin de pluraliteit van de deelnemers aan het co-regulatieve proces als een verrijking wordt ervaren en waarin ieders mogelijkheden (om te geloven) tot hun recht mogen komen.

GELOOF EN ERVARING

Leren kennen staat in verband met informatieverwerking uit de waarneming. Van Egmonds waarnemingsreducties geven

tezamen informatie over de werkelijkheid, elk met betrekking tot bepaalde aspecten van de relatie van het zelf tot de werkelijkheid. De *eidetische reductie* stelt de mens in staat datgene waar te nemen dat cultuur, generaties en de eigen (inter-)persoonlijkheid overstijgt. Deductief is de ervaring die de eidetische reductie van de waarneming mogelijk maakt als *in de wereld geworpen zijn* (Heidegger), of als het ervaren van *existentiële eenzaamheid* (Sartre) en de existentiële mogelijkheid om HET ANDERE en ***de Ander*** te ontmoeten in een ervaring die een appèl doet op het zelf. De Ander, die om antwoord vraagt, waardoor het appèl dat van de medemens als ander uitgaat ook wordt verstaan (Levinas). Volgens Oser de *ervaring van het ultieme*. Het gaat Van Egmond om meer dan een notie van iets dat uiteindelijk later cognitief door metaforen en symbolisch bewustzijn beter kan worden begrepen. In niet-Westerse culturen is het leren kennen, leren waarderen en leren gebruiken van de ervaringen die de *eidetische waarnemingsreductie* geeft voor een groter gebied van de werkelijkheid meer vanzelfsprekend. In het Westen heeft de *psychische reductie* het van de twee andere reducties gewonnen. Elke aanspraak op echte waarheid op grond van 'tot enige echte kennis leverende' waarnemingsvorm verklaarde waarnemingsreductie leidt onherroepelijk tot reductie van de werkelijkheid. Dat geldt ook voor het tot 'allerhoogste', allerbeste' of 'enige-echte-kennis-leverende-waarnemen' verklaren, van door middel van transcendente of eidetische reductie verkregen ervaringen. De genoemde ervaringsvelden horen bij elkaar en vormen drie aspecten van eenzelfde mechanisme, namelijk de psychische activiteit die het gevolg is van welke vorm van waarneming dan ook.

BEHOEFTE AAN GEBORGENHEID

De fundamentele ervaring van ‘in de wereld geworpen zijn’, van existentiële eenzaamheid en existentiële beperktheid roept de existentiële behoefte op aan geborgenheid en nabijheid (*basic-trust*) en ‘ergens bij horen’ (hechting), de behoefte om niet alleen en hulpeloos te zijn in de overweldigende werkelijkheid. Deze existentiële behoefte reikt verder dan de door Maslow gesignaleerde fundamentele behoeften. Het is de behoefte om zelfs in situaties waarin het leven bedreigd wordt (honger, gebrek aan onderdak en dergelijke) niet volstrekt alleen en ten diepste op zichzelf teruggeworpen te zijn. De existentiële behoefte raakt de grond van het bestaan, hij wordt ervaren door alle mensen, maar hij bindt mensen ook ten diepste samen. In die behoefte vindt men elkaar en begrijpt men elkaar. De mens zal altijd zoeken naar ervaringen die deze behoefte vervullen (dat is meer dan bevredigen). Hoewel Van Egmond meent dat de eidetische reductie als deel van de waarnemingsmogelijkheden van de mens pas na lang meditatief oefenen weer gewekt kan worden in onze Westerse cultuur, lijken de proeven van Fogel een andere richting uit te wijzen. Een baby voelt aan dat die medemens ‘van dezelfde soort’ is, en dat die ander intuïtief en affectief gekend kan worden. Sympathische en empathische ervaringen geven voldoende bruikbare informatie, waardoor de baby vanaf de geboorte een unieke, persoonlijke relatie aan kan gaan met een andere unieke persoonlijkheid. Het gaat niet om een relatie tussen klonen of tussen robots met dezelfde programmering. De manier waarop baby’s vanaf het prilste begin relationeel co-reguleren, dus niet alleen reageren, maar ook initiëren en uitlokken, dus zelf inbreng hebben in de co-regulatie wijst op mogelijkheden, die worden opgeroepen door ordening van ervaringen die door de transcendente waarnemingsreductie

worden opgeroepen. Maar een kind blijkt meer te kunnen. De baby en het kleine kind kunnen net als alle mensen een emotioneel ‘contract’ en een ‘gedragscontract’ aangaan. Dat bleek uit de manier waarop een baby schaamte en teleurstelling kan uitdrukken wanneer de verwachting, die ten grondslag ligt aan co-regulatie, niet waar wordt gemaakt. Dat is objectief gezien merkwaardig. Waarom verwacht het kind deze relationele respons en waarom neemt een baby niet elke willekeurige respons voor lief. Het kind lijkt het vermoeden of een notie te hebben van een hogere orde waaraan zowel de medemens als het zelf, als de werkelijkheid onderworpen is. Deze notie (in de *folk-psychology* theorie-theorie genoemd) lijkt bij nadere doordenking van de empirische gegevens van Fogel, vooral samen te hangen met de behoefte aan geborgenheid, nabijheid en verbondenheid. Juist wanneer de moeder niet – terwijl de baby zich aan de ‘regels’ hield – beschikbaar is (onvoldoende nabijheid), geen geborgenheid geeft of geen verbondenheid co-reguleert, wordt aan het verwachtingspatroon niet voldaan. De tijd dat men meende dat een kind niets wetend, niets voelend, niets denkend, niets ervarend ter wereld kwam is voorbij. Dat psychische trauma’s oplevert is eveneens bekend.[1] De baby wordt ‘terug’ gelegd op de buik van de moeder, waar het het hart van de moeder kan horen kloppen en waar het de moeder kan ruiken. Baby’s worden meegedragen of krijgen een gebruikt nachthemd in de wieg om een vertrouwd object bij zich te hebben. Aan de existentiële behoefte aan geborgenheid, nabijheid en beschikbaarheid en verbondenheid met de ander kan door de moeder (de ouders) en door de medemensen in het algemeen, niet volledig worden tegemoet gekomen.

1 Arthur Janov: *De oergevoelens van het kind*, 1981.

GELOOF LEREN KENNEN

Wanneer de *basic-trust* zoals Erikson die beschrijft, volledig af zou hangen van de mate waarin de moeder (ouders) geborgenheid, nabijheid en verbondenheid waar kan maken, zou het er voor veel kinderen somber uit zien. Dan is het een wonder dat kinderen nog enig basisvertrouwen kunnen opbouwen en dat zij nog enige basisveiligheid ontwikkelen. Want geen enkele ouder is in staat altijd beschikbaar te zijn, altijd aan alle behoefte aan nabijheid te voldoen. Geen ouder kan volledige geborgenheid garanderen, zeker niet wanneer kinderen pijn hebben of ziek zijn en geen kinderleven gaat voorbij zonder zulke calamiteiten. Geen ouder of medemens kan existentiële verbondenheid garanderen. Hun beschikbaarheid om nabijheid te geven en hun macht om volkomen geborgenheid te geven schieten altijd te kort. Ter Horst noemt dit de oerervaring van de 'onvolkomenheid van het bestaan'. Ouders, medemensen kunnen vanuit die gezamenlijke ervaring van de behoefte antwoord geven door middel van de ***'empathic flow'***, die het consensual frame aanbrengt, waardoor de ouders Gods onvoorwaardelijke nabijheid en geborgenheid en Zijn absolute beschikbaarheid representeren. Zij kunnen laten voelen en beleven dat er anderen zijn, medemensen die je accepteren en die de attitude: 'Ik zal er zijn voor jou' waar maken. Gelovige ouders geven door hun doen en laten, hun hele gedrag en hun woorden blijk van verankering van hun onvolkomen nabijheid en hun beperkte beschikbaarheid in hun eigen ervaring dat God Zich aan hen bekend gemaakt heeft als: 'Ik zal er zijn'. Kirkpatrik en Shaver constateerden dat de door de moeder aangereikte basisveiligheid niet altijd pre-religieuze ervaringen veroorzaakt, zoals Erikson veronderstelde. Alleen kinderen van moeders die naast veiligheid en vertrouwen ook de eigen godsdienstigheid co-regulatief 'in brachten' bleken

later religieus te zijn.[1] Ouders kunnen vanuit hun eigen geloof en ervaring het *consensual frame* van Gods trouw en onvoorwaardelijke beschikbaarheid in de co-regulatie communiceren. Kinderen kunnen die binnen de co-regulatie uitgezonden 'boodschap' begrijpen. De menselijke ander die naar mij omziet wordt intuïtief eidetisch verbonden met de Ander die naar mij omziet.[2] Geborgenheid, nabijheid en verbondenheid maken verantwoordelijkheid en vrijheid mogelijk, omdat het bestaan van de één wordt gedragen door de Ander. De termen waarmee Gods aanwezigheid in de werkelijkheid bijbels gezien wordt beschreven, hebben allen een connotatie, die vervulling van de behoefte aan geborgenheid, nabijheid en verbondenheid uitdrukken zoals: liefde, genade, barmhartigheid en ontferming, vergeving en verzoening; alomtegenwoordigheid en eeuwige, verbond, bondgenoot, trouw, en goedertierenheid. Dingemans spreekt over Gods justificatie (jij mag er zijn voor God), en Gods sanctificatie of heiliging van mensen, waardoor mensen op een nieuw spoor gezet worden.[3] Sociaal-psychologisch gezien zal elk symbolisch universum de behoefte aan geborgenheid, nabijheid en verbondenheid op de één of andere manier vervullen. De menselijke mogelijkheid om te geloven wordt daarvoor ingezet. Wanneer de behoefte aan geborgenheid, nabijheid en verbondenheid niet wordt vervuld vanuit een godsdienst, zullen vormen van semi-religiositeit en surrogaat-religie de behoefte (tijdelijk) bevredigen (maar niet vervullen). Bijvoorbeeld als heldenverering, persoonsverheerlijking van een onbereikbaar idool, afhankelijkheid van een peergroup, een goeroe, een sekteleider of een straatgang; maar ook in levensbeschouwelijke ele-

1 Nauta, 1995, p. 118.
2 Emmanuel Levinas: *Tussen ons*, 1991.
3 Dingemans, 1996, p.163-206.

menten van een hedonistische levenshouding. Het kan zich uiten als vervreemding van zichzelf, angsten en depressies en het leven niet aan kunnen, maar ook als rusteloos shoppen in de markt van welzijn en (paranormaal) geluk. Het kan zich uiten in agressie tegen medemensen, het aanhangen van een ideologie, of een totalitair leider waardoor omkering van het geweten 'om maar ergens bij te horen' op de loer ligt (Hannah Arendt). Ouders kunnen in hun co-regulatie deze invulling van de mogelijkheid om te geloven stimuleren. De behoefte aan geborgenheid, nabijheid en verbondenheid zal altijd ten grondslag liggen aan elke geloofscommunicatie. Rituelen en symbolen, geloofsverhalen en bijbelverhalen, gebed, (religieuze) muziek en (geloofs)zang, kunnen de eidetische waarneming van Gods antwoord op de fundamentele behoeften van de mens stimuleren. Dat zal gebeuren wanneer authentieke geloofscommunicatie de gezamenlijke co-regulatieve eidetische waarnemingsreductie voedt. Men kan de informatie uit de eidetische waarnemingsreductie beleven als kracht (***dynamis***).

GELOOF LEREN WAARDEREN

De innerlijke waardering voor de mogelijkheid om te geloven is afhankelijk van de bruikbaarheid van de geloofskennis. De informatie, die verstrekt wordt door het leren kennen van het geloof, op welk tijdstip in het leven dat ook gebeurt en van welke bron de inhoud van de kennis dan ook afkomstig is, zal altijd afhangen van de mate waarin en de wijze waarop de geloofskennis de fundamentele behoefte aan geborgenheid, nabijheid en verbondenheid vervult. Daarin schuilt het geheim van de *empirical fit*. Wanneer geloof en godsdienst zo wordt aangeboden en zo wordt gekend, dat het geen enkele relevantie bezit voor de leefwereld en de existentiële vragen

en behoeften van de mensen van nu, zal de waardering ervan afnemen of uitblijven. Dingemans onderschrijft nadrukkelijk het standpunt van Tracy, wanneer deze er op wijst dat theologische interpretaties en godsdienstige uitspraken verantwoord moeten kunnen worden ten overstaan van de samenleving. De relevantie moet worden aangetoond met betrekking tot de empirische (economische, politieke, maatschappelijke) werkelijkheid, tegenover de academische (wetenschappelijke) werkelijkheid en tegenover de eigen (godsdienstige) traditie. Geloofskennis (uit het 'leren kennen' verkregen) moet een 'affectieve plot' aanreiken. Zo kan geloofskennis een betekenisgevend, zingevend verklaringssysteem voor de werkelijkheid aanreiken dat geloofwaardig is omdat het affectieve relevantie biedt voor de leefwereld, waarin een mens zich bevindt. De affectieve relevantie is verweven met het gevoel van veiligheid. Dat treedt op wanneer de behoefte aan geborgenheid, nabijheid en verbondenheid (ten minste ten dele) wordt vervuld. In die vervulling wordt het bestaan van het individu fundamenteel affectief bevestigd. Een precaire aangelegenheid ten aanzien van de waardering van het toenemend gekende geloof is gelegen in de realiteit van het onbegrijpelijke kwaad en het besef van zonde en schuld. Ieder mens ontdekt in zichzelf de onvermijdelijkheid van ongewilde fouten, maar ook de onvermijdelijkheid van de aantrekkingskracht van bewuste zonde. Zonde is de persoonlijke representant van het begrijpelijke en het onbegrijpelijke kwaad, dat in de hele werkelijkheid zichtbaar wordt. Zonde maakt scheiding tussen de mens en Geborgenheid, en Verbondenheid en verandert Nabijheid in afstand. Elke mens voelt deze scheiding en de afstand enerzijds als iets wat een mens overkomt door alles wat nu eenmaal in de werkelijkheid plaats vindt, maar anderzijds ook als iets wat aan de mens een (tijdelijk) gevoel van (al)macht

en zelfgenoegzaamheid geeft. Iedereen kan bij tijd en wijle, ernaar streven om de Geborgenheid, de Nabijheid en de Verbondenheid niet nodig te hebben en in zelfverantwoordelijke zelfbepaling zijn weg te gaan. Voor zonde is Gods sanctionering belangrijk. God wijst de zonde af, maar niet de zondaar. In verzoening en vernieuwing, in de mogelijkheid tot bekering en verandering wordt een heelmakende heilsweg gevonden. Maar kwaad is ook onbegrijpelijk en wordt ervaren als onvolkomenheid van het bestaan. Wanneer ondanks alles in deze onvolkomenheid, waartegen geen mens geborgenheid, nabijheid en absolute verbondenheid kan garanderen, Gods geborgenheid, Zijn nabijheid en Zijn verbondenheid met de mensheid en de individuele mens wordt ervaren, kan geloof desondanks toenemend gewaardeerd worden. Bij gebrek aan veiligheid wordt geloofskennis gewaardeerd wanneer het angstreductie bewerkstelligt. Want de tegenhanger voor de fundamentele behoefte aan geborgenheid, nabijheid en verbondenheid bestaat uit fundamentele angsten: de angst voor verlatenheid (isolatie en absolute eenzaamheid) en de angst voor liefdeverlies (ontbondenheid, nergens bij horen, afgewezen zijn). Angstreductie kan ook plaats vinden doordat men methoden en technieken aanreikt om de godheid tevreden te kunnen stellen. Daardoor wordt de angst voor liefdeverlies en verlatenheid gereduceerd. Er treedt een vorm van door angst geboren waardering op wanneer een meisje zegt dat God weliswaar liefde is (geloofskennis) maar niettemin haar vijand (want zij is nooit goed genoeg).[1] Uit deze angstgevoede waardering van geloofskennis kan godsdienstige psychopathologie, ontstaan, die ernstige vormen aan kan nemen. Geloof leren waarderen is een precaire aangelegenheid. Allerlei factoren spelen daarin een rol. De authenticiteit van het geloof

1 Jongsma-Tieleman, 1996, p.130.

van de ouders of de wijze waarop zij godsdienstige socialisatie of extrinsieke godsdienstigheid waarderen in vergelijking met de intrinsieke godsdienstigheid en de waardering, die ouders en volwassenen hebben voor kinderlijke vormen van geloven, zijn soms volledig, maar zeker medebepalend voor de manier waarop het gekende geloof wordt gewaardeerd. Ongelovige en ongodsdienstige ouders co-reguleren helemaal geen waardering voor een godsdienstige gelovigheid en zullen de mogelijkheid tot geloven zo niet doen kennen of waarderen en leren gebruiken. Wanneer de ouders ontkennen dat een kind geloven kan, zal het kind minder waardering voelen voor de manier waarop het het eigen geloof leert kennen (mythisch letterlijk geloof bijvoorbeeld). Het zal de eigen mogelijkheden onderschatten of onderwaarderen, doordat de ouders de uitingen van die mogelijkheid onderwaarderen. Of het zal zich aanpassen aan door de ouders wel gewaardeerde geloofsvormen en godsdienstigheid, bijvoorbeeld in echogedrag op godsdienstig gebied.

GELOOF LEREN GEBRUIKEN

Wanneer echogedrag de enig toegestane sociale gebruiksvorm van godsdienstigheid is, of wanneer de relevantie voor de leefwereld van jongeren en mensen van nu beperkt of onduidelijk is, of wanneer het gebruik van geloof nooit wordt gecommuniceerd maar uitsluitend het gebruik van extrinsieke godsdienstigheid in de geloofscommunicatie een rol speelt, zal de gebruikswaarde van geloof afnemen of verdwijnen. Psychopathologische geloofswaardering kan leiden tot psychopathologisch gebruik van godsdienstigheid. Geloof dat overgedragen wordt vanuit een angstgevoede waardering zal dwingend autoritair gecommuniceerd worden naar de medemens en naar kinderen toe. De co-regulatie kan dan een angststimu-

lerende werking krijgen. Godsdienstig gedrag wordt belangrijker dan de inhoud van het geloof, omdat de positieve ervaring van geborgenheid, nabijheid en verbondenheid plaats maakt voor angstreductie. Dit gebruik kan, wanneer de gemeenschap waartoe men behoort dit gedrag co-regulatief ondersteunt, een vicieuze cirkel van door angstgestuurde geloofskennis, geloofswaardering en geloofsgebruik veroorzaken. Ook het christelijk geloof kan op die manier uitwerken als een ideologie met een totalitaire gezagsstructuur. Het kan ook anders gaan. Wie geloof heeft leren kennen en heeft leren waarderen moet van jongs af aan, zodra daartoe signalen binnen het co-regulatieve proces worden opgevangen, geloof positief leren gebruiken. De kwaliteit van de gelovige co-regulatie is vanaf de geboorte van buitengewoon belang. Geloofscommunicatie begint niet wanneer een zeker cognitief verbaal niveau is bereikt, maar begint met het ontvangen van een kind. De kwaliteit van de geloofscommunicatie hangt af van de manier waarop ouders en volwassenen, opvoeders en medemensen in het co-regulatieve proces de boodschap inbrengen: ik zal er zijn voor jou, omdat God er voor mij is. En ook: ‘jij mag er zijn voor mij, omdat ik (met al mijn beperktheden) er mag zijn voor God’. Elke vorm van ‘kinderlijk geloof’ heeft waarde, is belangrijk, is de moeite waard om gekend te worden, niet alleen door het kind maar ook door de ouders en door de gemeente. De geloofsgemeenschap kan ouders helpen en steunen door zelf naar de ouders toe ten aanzien van het hele proces een co-regulatieve functie te vervullen.


Eva Kessler
Liefdevol opvoeden, een kunst
Op een zinvolle manier grenzen stellen en daarbij je goede humeur bewaren.
ABRAXAS | Pedagogiek

In 1975 verscheen *Psychology: an individualized course*. Drie decennia werd dit boek internationaal gebruikt in het pedagogisch-didactisch onderwijs. Richard L. Morgan citeert in het hoofdstuk *Humanistische psychologie* de schrijver/filosoof Colin Wilson.

'Colin Wilson meent dat de Amerikaanse humanistische psychologie geworteld is in het Europese *nieuwe existentialisme*. Het oude existentialisme werd volgens Wilson een pessimistische filosofie:

Het existentialisme kwam op een dood punt, omdat geen enkele existentialistische denker zeggen dat er een waarde bestaat buiten de mens, d.w.z. buiten het normale bewustzijn van de mens... De mens is vrij, maar de wereld is leeg en zinloos. Dit is het probleem. Existentialisten als Sartre, Camus en Heidegger stellen dat de mens alleen staat in een leeg universum en dat het leven absurd is. Volgens Wilson begon het *nieuwe existentialisme* met de fenomenologie van Edmund Husserl. Descartes beweerde dat de mens uitsluitend zeker kan zijn van zijn eigen bewustzijn. Hij zag het bewustzijn als *een spiegel die de wereld van de mens reflecteert*. De fenomenologie bestrijdt de gedachte dat de perceptie een passief proces is, dat een accuraat spiegelbeeld geeft van externe feiten. We kunnen niet zeker zijn van wat *daarbuiten* is als we niet meer te weten komen over wat *hierbinnen* is, als we het menselijk bewustzijn niet bestuderen. *Husserl zag de mogelijkheid dat de filosofie een echte wetenschap zou worden.*
Wilson schrijft in zijn *Introduction to the New Existentialism* uit 1966:
Descartes zette uiteen dat wij objecten zelf nooit kunnen kennen, het enige waarvan wij weet hebben is de indruk die zij op onze zintuigen maken. Het bewustzijn lijkt op een radarscherm, waarop kleine lichtpuntjes verschijnen. Descartes bedoelde dat deze lichtpuntjes schepen of vliegtuigen kunnen zijn, maar de schepen of vliegtuigen zelf zien we nooit, alleen de kleine punten op het scherm. – Husserl vroeg zich af waarom bestuderen wij de werking van het radarscherm niet? Als wij er achter kunnen komen hoe het werkt, dan kunnen wij er eerder achterkomen wat de lichtpuntjes veroorzaakt. Fenomenologie is de studie van het radarscherm.'

EEN NIEUW PARADIGMA TYPEERT HET LEREN ALS EEN ADAPTIEF, AUTHENTIEK EN ACTIEF PROCES. De leeromgeving is die van de werkplaats. Hoe ziet de levensbeschouwelijke en morele werkplaats er in grote lijnen uit? Activerend leren betekent: leerlingen aan het werk zetten om handelingen en instrumenten te oefenen. Welke handelingen en instrumenten zijn kenmerkend voor een levensbeschouwelijke en morele benadering van de werkelijkheid? Het gaat om instrumenten die leerlingen in staat stellen om, met het oog op concrete probleemsituaties en thema's zelf op een verantwoorde manier levensbeschouwelijke standpunten in te nemen en morele keuzes te maken, dat ze deze standpunten en keuzes kunnen toelichten, en de drijfveren erachter kunnen communiceren en beargumenteren.
Welke groepen handelingen zijn hierbij in het geding?

1. Vaardigheden
2. Levensvragen en antwoorden op levensvragen
3. Levensvisies
4. Thema's in levensbeschouwelijk perspectief
5. Levensbeschouwelijke communicatie

1 MORELE EN LEVENSBESCHOUWELIJKE GEVOELIGHEID

ETHISCHE EN RELIGIEUZE GEVOELIGHEID EN HET VERMOGEN OM CONCRETE GEBEURTENISSEN EN THEMA'S TE PLAATSEN IN EEN LEVENSBESCHOUWELIJK EN MOREEL PERSPECTIEF.
Gevoeligheid is meer dan passieve ontvankelijkheid. Gevoeligheid is het vermogen je op grond van een gerichte interesse open te stellen. Bij deze gevoeligheid hoort dat leerlingen levensbeschouwelijke en morele ervaringen kunnen beschrijven. Hierbij hoort dat leerlingen besef of inzicht hebben in het eigen karakter van deze ervaringen en dat ze zulke ervaringen bij anderen en in andere situaties kunnen herkennen.
Wanneer we deze vaardigheden gaan zoeken en daarna steeds opnieuw in beeld brengen is het belangrijk dat leerlingen met hun eigen beleving en eigen vragen in het leerproces betrokken blijven.

2 PERSOONLIJKE WAARDEN

ELKE RELIGIEUZE EN MORELE ERVARING BEVAT WAARDEN. Het gaat erom dat leerlingen het vermogen ontwikkelen deze waarden onder woorden te brengen, met elkaar te verbinden en zo hun persoonlijke waardesysteem ontdekken. Het zoeken van de persoonlijke waarden veronderstelt de sensibiliteit waarvan zojuist sprake was.

3 COMMUNICATIEVORMEN VAN GEMEENSCHAPPEN OF TRADITIES

HET GAAT OM HET VERBINDEN van persoonlijke levensbeschouwelijke en morele waarden met communicatievormen van gemeenschappen of tradities. Gespreksvormen zijn alle uitdrukkingen waarmee we ervaringen aan elkaar doorgeven zoals verhalen, een gebouw, dans of muziek, een geloofsbelijdenis of een dogmatiek. Deze verbinding kan herkenning opleveren. Het kan ook zijn dat leerlingen zich juist niet in bepaalde communicatievormen van morele en levensbeschouwelijke tradities herkennen. Dan hoeven we niet alleen te denken aan christendom, humanisme, islam of socialisme. Ook de vriendengroep is een morele gemeenschap waarin bepaalde levensbeschouwelijke noties fungeren.

4 MORELE REDENERING EN HET EIGEN STANDPUNT

HET REALISEREN VAN EEN MORELE REDENERING en deze verwoorden van een levensbeschouwelijk standpunt. Het gaat om het formuleren van een redenering en een standpunt over een concrete gebeurtenis waarbij de eigen aard van morele en levensbeschouwelijke redeneringen wordt gerespecteerd. De leerlingen leren omgaan met het gegeven dat zulke redeneringen niet sluitend zijn, en dat anderen, op grond van goede argumenten, een andere keuze kunnen maken. Het omgaan met de relativiteit van dit oordeel, en met de verlegenheid die daarbij hoort, is van groot belang.

De leerschool draagt bij aan het trekken van consequenties uit het voorgaande voor je handelen. De groep kan voor de afweging gesteld worden of een waarde in handelen moet worden vertaald, En kunnen daartoe zelf ideeën zoeken en initiatieven nemen.

6 LEVENSBESCHOUWELIJK EN MOREEL COMMUNICEREN

Levensbeschouwelijk en moreel communiceren gaat niet alleen om discussie: communicatie op grond van argumenten. Naast de discussie is er nog andere communicatie van groot belang, en ook die moet worden ontwikkeld. Het gaat om verhalende communicatie: mensen vertellen over de concrete situatie waarin ze een levensbeschouwelijke of een morele ervaring ondergingen. Ze vertellen wat deze ervaringen inhielden en voor hen betekenden, hoe ze ermee omgingen, en hoe ze er nu naar kijken. Het is van groot belang deze zesde vaardigheid apart te noemen. In communicatie kunnen we ruim baan maken voor de individualiteit van de leerlingen en de pluraliteit van de klas, zonder te vervallen in relativisme. Je betrekt leerlingen op elkaar en kunt ze helpen om ook op levensbeschouwelijk en moreel gebied de ontwikkeling van een eigen standpunt te zien als het resultaat van een leerproces waarop vele anderen hun stempel drukken.

SPECIFIEKE DOELSTELLINGEN ONDERBOUW

Het bewust en methodisch, aan de orde stellen van verhalen en teksten uit de joodse en christelijke traditie én uit andere wereldgodsdiensten in het vak godsdienst/levensbeschouwing in het voortgezet onderwijs.

FENOMENOLOGISCHE BENADERING VAN DE RELIGIES.

Een hermeneutisch-didactisch model, dat kiest voor verhalen en thema's die én aandacht hebben van de leerlingen én tegelijk verwijzen naar de Wirkungsgeschichte van de godsdienstige tradities.
Een structurering van de lesstof, waarbij levensvragen en verhalen van leerlingen gekoppeld worden aan vakinhoudelijke (godsdienstige en levensbeschouwelijke) onderwerpen. Deze punten hangen samen met de geformuleerde doelstelling die als volgt kan worden omschreven:

De leerlingen in de basisvorming hebben inzicht in het ontstaan en betekenis van godsdienst/religie voor mensen in het dagelijkse leven, toegespitst op de godsdienstige verschijnselen die samenhangen met de godsdiensten jodendom en christendom en hun heilige boeken en verhalen.

ONDERKEN DAT ER BIJ GODSDIENST/LEVO EEN SPANNINGSVELD IS TUSSEN LEERLINGGERICHT EN LEERSTOFGERICHT ONDERWIJS.

DE VRAAG IS DUS STEEDS: *Hoe kunnen we het belang laten inzien van verhalen, teksten en beelden 'van toen' en hoe gaan ze delen in gebeurtenissen en ervaringen 'van anderen'*, die zij uit eigen beleving niet gelijk (her) kennen of waar ze geen behoefte aan schijnen te hebben?

Hermeneutisch-didactische modellen helpen daarbij: *ga op zoek naar levensbeschouwelijke verhalen, teksten, thema's en ervaringen die aansluiten bij de leerlingen ('verhalen, teksten en ervaringen van mensen van nu') en een rol spelen in de godsdienstige tradities ('verhalen, teksten en ervaringen van mensen van toen')*. Probeer een wisselwerking hiertussen te realiseren en blijf bewust dat de ene keer het accent meer zal liggen op de *levensvragen van de leerlingen* en een andere keer op de vragen en antwoorden uit tradities 'van buiten'.

De didactiek van het vak godsdienst/levensbeschouwing heeft oude papieren, ook als het gaat om levensbeschouwelijk leren en activerende didactiek. Docenten in dit vak zijn altijd bezig met de aansluiting van hun vakinhoud bij de leefwereld van hun publiek.

INDUCTIE,
RELIGIEUZE GROEPSVORMING EN
GODSDIENSTWAANZIN

EEN KLINISCHE EN PHAENOMENOLOGISCHE STUDIE

DOOR

Dr F. J. TOLSMA

1945

N.V. NOORD-HOLLANDSCHE UITGEVERS MAATSCHAPPIJ
AMSTERDAM

Psychische inductie: opwekking van een beweging of een proces door een uitwendige prikkel.

Inductie (v. Lat. *inductio* = lett.: het inbrengen, het heenleiden). Psychische inductie treedt op wanneer een geesteszieke zijn psychotische verschijnselen 'overdraagt' op iemand in zijn omgeving, die dan dezelfde verschijnselen ontwikkelt of bijv. de wanen van de zieke geest gaat geloven en overneemt.
Men spreekt ook van *psychische infectie* of van *folie à deux*. Wordt de geïnduceerde van de zieke verwijderd dan verdwijnen de verschijnselen meestal vrij snel. De inductie is des te eerder mogelijk als de geïnduceerde en de inducerende in een nauw affectief en fysiek verband staan en verder nogal geïsoleerd van de maatschappij leven. De geïnduceerde is daarbij door zwakbegaafdheid, grote verering en/of onvoldoende contact met de buitenwereld afhankelijk van de ander. Identificatie is hierbij het belangrijkste psychische mechanisme. Soms doet zich een *folie à trois, à famille* of een collectieve psychose voor met extra risico in gesloten, soms 'religieuze' gemeenschappen.
Bij collectieve psychosen in de Middeleeuwen en ook later in de 16e eeuw, bij 'massa-hysterische' fenomenen zoals lynchpartijen en ook bij collectieve gedragsvarianten op kleinere schaal in halfgesloten gemeenschappen speelt suggestie de belangrijkste rol.

***'Er moet nog veel werk worden verricht,
voordat het psychiatrische begrip ziekte,
het juridische begrip schuld en
het theologisch begrip zonde
in een nieuw gevormd brandpunt
één en ondeelbaar zullen samenkomen.'***

(Dr. F. J. Tolsma – zenuwarts, 1945)

Inductie.

Religieuze groepsvorming en godsdienstwaanzin

Een klinische en fenomenologische studie

door

Dr F. J. Tolsma

1945

N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij

Amsterdam

Frederik Tolsma was van 1951 tot 1975 geneesheer-directeur van het krankzinnigengesticht *Maasoord* in Poortugaal. Hij was een vertegenwoordiger van de antropologische psychiatrie. Deze wilde geen alternatief zijn voor de gangbare geneeskunde, maar een aanvulling. Hij neemt de kennis en de verworvenheden van de natuurwetenschappelijk georiënteerde methoden grotendeels over en stelt dat deze benadering één aspect belicht van ziekte en gezondheid. Het gaat om de (her) invoering van het subject in de geneeskunde: zij wilden niet alleen naar oorzaken, maar ook naar de zin van het ziek-zijn vragen, naar de betekenis van de ziekte in het individuele bestaan. Het serieus nemen van de subjectiviteit.

WALTER SCHUBART (*Erotiek en religie*, 1941) plaatst de ambivalente gevoelsrelatie in het religieuze sterk op de voorgrond. Dat voert tot een positieve relatie, tot liefde, verering en aanbidding en tevens tot negatief getinte reacties: afkeer, haten, vervloeken, atheïsme enz. Deze ambivalente gevoelsrelatie is in zijn fenomenologische structuur het diepst geschouwd door Rudolf Otto in zijn boek *Das Heilige*. Hij wijst erop dat vaak de ogen werden gesloten voor het *geheel eigen karakter van de religieuze beleving*, zoals die ook overal bij de schriftlozen gevonden wordt.
Zijn uitgangspunt is HET HEILIGE dat door otto nader wordt aangeduid als het numineuze. Dit numineuze komt in alle godsdiensten voor als haar meest eigen innerlijkheid, zij heeft met ethische kwaliteiten als zodanig niets te maken.
Passend bij de beleving van HET NUMINEUZE is die *affectieve* (op het gevoel werkende) toestand, die Otto de numineuze gemoedsstemming noemt.
Omdat de categorie van het numineuze volkomen *sui generis* (van eigen soort) is, kan ze evenmin als ieder ander oorspronkelijk gegeven feit in strenge zin worden gedefinieerd. In het numineuze, ook *het gans andere* genoemd (de betekenis van gans is meer dan geheel of volstrekt, er zit ook een toon in van *oprechtheid* en *ongeschondenheid*), komen dan verschillende belevingscomponenten voor, die streng gescheiden behoren te worden van het gevoel van moreel- ethische verheffing. Het plechtig vrome wordt niet gekenmerkt door begrippen als dankbaarheid, vertrouwen, liefde, overgave, berusting. In de 'vrees' stoot het ik tegen een verschijnsel dat buiten hem ligt. Dit fenomeen is HET NUMINEUZE, de drager van *das Ganz Andere*. Waar dit *numen* (bovennatuurlijk wezen nog zonder precieze voorstelling) als aanwezig wordt beleefd, ontstaat als reflectie in het zelfbewustzijn het creatuurgevoel, het gevoel schuldig schepsel te zijn.
Het primaire, waaruit als reflectie het creatuurgevoel ontstaat, is het *mysterium tremendum*, het gevoel van huiveringwekkende geheimenis.
Dit mysterium tremendum kan zich op verschillende wijzen uiten, als een verheven stille gedragen stemming, die lang aanhoudt en natrilt, maar ook kan ze schokkend naar voren komen en voert dan tot een vreemde opwinding, tot roestoestanden en extase. Het tremendum is een geheel eigen gevoelsreactie, verwant aan de vrees, maar in werkelijkheid is het geheel iets anders.

De numineuze kwalificatie wordt teruggevonden in het Engelse *awe* (ontzag) en het Duitse *Grausen* (huivering). De zuivere en lagere gradaties van dit gevoel vinden we in onze eigen taal terug in het griezelen en het huiveren. Huiveringwekkend staat de mens tegenover het numineuze. Van dit gevoel in zijn ruwe, ongecompliceerde primitieve vorm, het gevoel van iets engs, iets griezeligs, dat vreemd en nieuw in het binnenste van de oermensheid opdook, is alle godsdiensthistorische ontwikkeling uitgegaan.

Goden en demonen vinden hierin hun oorsprong. Wanneer dit niet als de eerste kwalitatief specifieke, uit iets anders niet afleidbare grootheid en kracht van het gehele godsdiensthistorische proces kan worden aanvaard, komt men volgens Rudolf Otto met alle *animistische* (animisme: leer volgens welke de ziel de oorzaak is van alle levensfuncties), magische en volkenpsychologische verklaringen over het ontstaan van religie onmiddellijk op dwaalwegen en glijdt aan het eigenlijke probleem voorbij.

Het wezenlijke kenmerk van de schriftloze religie is de demonische vrees. Echter ook in de hogere religieuze vormen ontbreekt ze niet. Otto geeft dan aan, dat het mysterium tremendum in de moderne tijd een vrij zeldzaam fenomeen is. In deze oervorm, waarin otto het beschrijft, komt het inderdaad weinig meer voor, maar in mildere vormen is ze nog steeds vaak aanwezig. De goden hebben nog iets spookachtigs behouden; het angstig geduchte, dat hun verhevenheid uitmaakt. In het tremendum straalt steeds de afwerende houding door. Rationeel ingevuld, vinden we het terug in de begrippen gerechtigheid, vergelding en straf bij verstoring van de afgesproken orde.

Het tremendum kan samengevat worden in het ideogram (beeldteken): volstrekte ongenaakbaarheid. Volgens Otto moet aan het tremendum het moment *majestas* toegevoegd worden, het moment van macht en overmacht. Naast het afwerende van het tremendum wijst otto in de beleving van het numineuze op een ander aspect, het *fascinosum*, dat met het tremendum in een wonderlijke contrastharmonie staat. Het goddelijke is tevens aantrekkelijk en betoverend. Het is het tot de roes voortjagende, het *dionysische* (uitbundige) van de werkingen van de numen.

De rationele voorstellingen die hiermee samengaan zijn geschematiseerd: liefde en mededogen. Vanuit de demonische vrees alleen is geen overgang mogelijk naar

de positieve gevoelens. Steeds komen beide facetten echter meer of minder innig vermengd naast elkaar voor.[1]

De publicaties van Frederik Jacob Tolsma zijn veelzijdig. Hij promoveerde op de inductiepsychose, een studie van de waanvorming. Betrokken op het welzijn van zijn patiënten schuwde hij het experiment niet, evenmin als verbetering van hun woonsituatie en hervorming van de psychiatrie in het algemeen. Hij had oog voor de mogelijkheden die de psychofarmaca zijn vakgebied bood, maar temperde te hoog gespannen verwachtingen van genezing. Tolsma was actief als clinicus en pionier in de tweede helft van de twintigste eeuw. Wie de verdiensten van de eigentijdse psychiatrie weet te relativeren, treft bij Tolsma een reeks observaties, inzichten en ideeën aan die het begin van de biologische psychiatrie markeert, meer in het bijzonder de stormachtige ontwikkeling in de psychofarmacologie die in betekenis en omvang tot op de dag van vandaag doorwerkt.

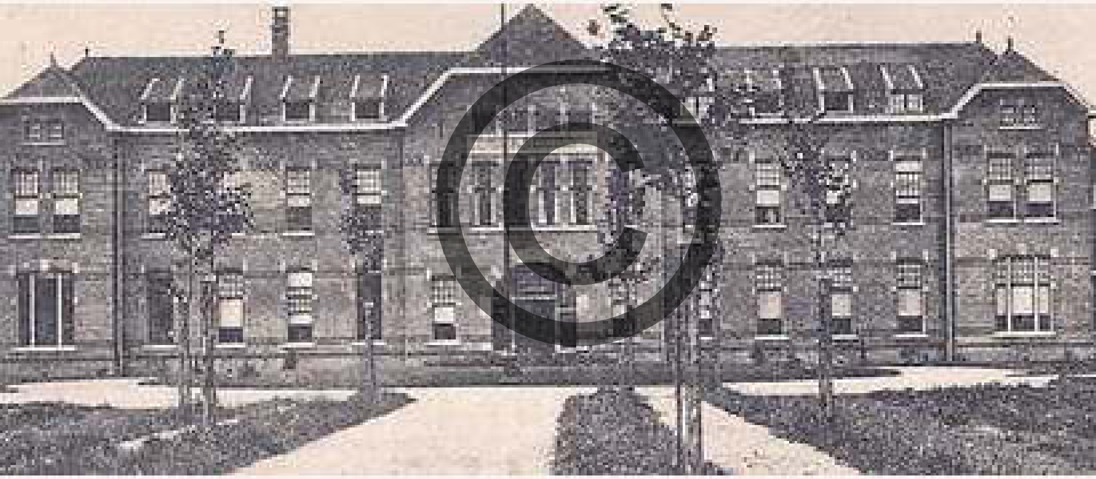

GEMEENTE ROTTERDAM

Ter gelegenheid van het
50-JARIG BESTAAN
van het
DELTA ZIEKENHUIS
TE POORTUGAAL
(v/h psych. inrichting „Maasoord")
zal er op 16 juli a.s. in het ziekenhuis een reünie van oud-verpleegsters en -verplegers worden gehouden.

Belangstellenden worden uitgenodigd hun naam en adres op te geven aan de adjunct-directrice.

1 Dr. F. J. Tolsma: *Inductie, religieuze groepsvorming en godsdienstwaanzin, een klinische en phaenomenologische studie*, hfdst. iv *Het religieus beleven en de religieuze verhouding* p. 80 e.v. Amsterdam 1945

DELTAZIEKENHUIS VOORHEEN: MAASOORD ZAL DEZE ZOMER 50 JAAR BESTAAN[1]
Op 12 augustus a.s. bestaat! het Delta-ziekenhuis vijftig jaar. Deze gebeurtenis zal op 16 juli worden gevierd met een groot zomerfeest voor de patiënten en een reünie voor de oud-verplegenden. De officiële viering valt op 7 december. Er zal dan een herdenkingsbijeenkomst worden gehouden, terwijl in de daarop volgende dagen aan het personeel een cabaretavond wordt aangeboden.



HET DELTA-ZIEKENHUIS DRAAGT ZIJN NAAM PAS ANDERHALF JAAR EN HET IS EEN NAAM DIE SNEL IS INGEBURGERD GERAAKT. Over de psychiatrische inrichting *Maasoord* in Poortugaal spreekt niemand meer. Op 3 oktober 1957 ging de Rotterdamse gemeenteraad met de naamsverandering akkoord, omdat de oude 'gestichten' steeds meer het karakter verkrijgen van psychiatrische ziekenhuizen. Volgens de motivering *is de medische therapie ook met betrekking tot de psychische aandoeningen in het bijzonder in de laatste decennia zodanig vooruitgegaan, dat de genezingskansen van de patiënten sterk zijn verbeterd.*
Over deze grote veranderingen spraken wij met geneesheer-directeur F. J. Tolsma. Hij herinnerde aan de eerste vijftien jaren van het bestaan van *Maasoord*: een gesloten inrichting met om elk paviljoen een hoog hek dat was bespannen met prikkeldraad. De inrichting bood plaats aan zo'n 800 patiënten, aan wie volstrekte rust was voorgeschreven. Men geloofde toen met bedverpleging het verst te komen.

1 *Het Rotterdamsch Parool 01-05-1959*

STIMULANS VOOR EIGEN VERANTWOORDELIJKHEID

TOEN NA 1925 NIEUWE INZICHTEN DOORBRAKEN, is is daar van lieverlede afgestapt. Er werd op bescheiden schaal een begin gemaakt met actieve arbeids- en bewegingstherapie die tot bevredigende resultaten leidde. Het inzicht dat er moest worden gestreefd naar een open karakter kreeg vorm. De sombere hoge bomen werden uitgedund en de parkaanleg kwam in het middelpunt te staan. De hekken rondom de paviljoens verdwenen en waar mogelijk gingen de deuren open. *De patiënten moeten*, volgens Tolsma, *het gevoel krijgen dat zij vrij in en uit kunnen en vooral niet het gevoel hebben dat zij onder dwang leven. Vrijheid is de belangrijkste stimulans voor de verantwoordelijkheid en wij willen hen die verantwoordelijkheid zelf laten dragen. Tijdens arbeidstherapie, sport en spel speelt verantwoordelijkheid een grote rol. Daarmee appelleren wij aan de gezonde krachten, aan de constructief menselijke waarden, die ook in de geestelijk verstoorde mens aanwezig zijn. Zij blijken behoefte te hebben aan communicatie. In de psychotherapie, die wij tegenwoordig met succes toepassen worden zowel in vrije als in kleinere, vaste groepen bepaalde problemen besproken onder leiding van een arts. Daardoor worden de positieve menselijke krachten weer opgewekt.* En dan, zo merkte dr. Tolsma op, *is daar de enorme ontwikkeling in de wereld van de medicamenteuze behandeling. Met de moderne medicamenten bereiken wij tot voordien ongedachte, ik kan wel zeggen onvoorstelbare, resultaten.* — Ook de inrichting zelf onderging in de loop der jaren grote veranderingen. Na 1923 werden er paviljoens bijgebouwd, later kwam het zusterhuis tot stand en onlangs werd de moderne Delta-*kliniek* geopend.
Dit jaar wordt een centraal arbeidstherapie-gebouw in het westelijk deel dichtbij de Oude Maas aanbesteed, een gebouw met veel glas en praktisch van indeling. Hierdoor komt een eind aan de verspreid liggende werkplaatsen. De weef- en naaikamer en de kleermakerij vinden er een onderkomen. Het pleit voor de ontwerpers van de inrichting aan het begin van deze eeuw dat de rechthoekige paviljoens nog steeds voldoen. De structuur is relatief gunstig en de interieurs kunnen gemakkelijk worden gemoderniseerd. *In het algemeen heeft het Rotterdamse gemeentebestuur een open oog voor de behoeften die op ons gebied bestaan* zei dr. Tolsma. Er is niet alleen een dépendance op Heyplaat, maar ook Beekbergen is nu voorbestemd al» verpleeginrichting voor demente bejaarden en aan de Spiegelnisserkade zal een nieuw gebouw zal verrijzen. Het vraagstuk van de verplegenden is nog steeds niet bevredigend opgelost. Leerling-verpleegsters bijvoorbeeld worden onderbetaald.

DIT IS EEN ZAAK VAN DE LANDELIJKE OVERHEID. De gemeente is gebonden aan de rijksregeling. *Te vaak wordt nog geschermd met het romantische roepingsbegrip. Voor mijn gevoel kan de naastenliefde zich alleen ontplooien in een financieel gunstig klimaat. Verplegenden mogen extra beloond worden voor wachtdiensten en op zaterdag en zondag. Het roepingsbegrip zal moeten worden ingebouwd in moderne sociale voorwaarden. Zoals gezegd, dat alleen landelijk kan worden opgelost,* aldus dr. Tolsma.



DELTAZIEKENHUIS zal deze zomer 50 jaar bestaan

VOORHEEN: MAASOORD

OP 12 augustus a.s. bestaat het Delta-ziekenhuis vijftig jaar. Aangezien het dan vakantiemaand is, zal deze gebeurtenis al op 16 juli worden gevierd met een groot zomerfeest voor de patienten en een reünie voor de oud-verplegenden. De officiële viering valt echter op 7 december. Er zal dan een herdenkingsbijeenkomst worden gehouden, terwijl in de daarop volgende dagen aan het personeel een cabaretavond wordt aangeboden.

Behandelingsmethoden zijn sterk VOORUITGEGAAN

Het Delta-ziekenhuis draagt zijn naam pas anderhalf jaar en het is een naam die snel is ingeburgerd geraakt. Over de psychiatrische inrichting „Maasoord" in Poortugaal spreekt niemand meer.

Op 3 oktober 1957 ging de Rotterdamse gemeenteraad met de naamsverandering akkoord, [illegible]

Dr. Tolsma naar U.S.A.

Op uitnodiging van de Wereldgezondheidsorganisatie zal dr. F. J. Tolsma, geneesheer-directeur van het Delta-ziekenhuis in Poortugaal, in september voor drie maanden naar de Verenigde Staten vertrekken. Het zal een studiereis worden, waarbij dr. Tolsma in de gelegenheid zal worden gesteld verschillende psychiatrische inrichtingen te bezoeken.

OVER de grote veranderingen op dit gebied hebben wij met dr. F. J. Tolsma, de geneesheer-directeur, een gesprek gehad. [illegible]

Na 1925, toen nieuwe inzichten zich begonnen baan te breken, is men daar van lieverlede van afgestapt. Er werd op bescheiden schaal een aanvang gemaakt met actieve arbeids- en bewegingstherapie die al spoedig tot zeer bevredigende resultaten leidde.

[illegible]

En dan, zo merkte dr. Tolsma op, is daar de enorme ontwikkeling in de wereld van de medicamenteuze behandeling. Met de moderne medicamenten bereiken wij tot voorheen ongedachte. Ik kan wel zeggen onvoorstelbare resultaten.

OOK de inrichting zelf onderging in de loop der jaren grote veranderingen. [illegible]

Te vaak wordt nog geschermd met het oude, romantische roepingsbegrip, maar naar mijn gevoel kan de naastenliefde zich slechts ontplooien in een financieel zo gunstig mogelijk klimaat. Dit betekent dat de verplegenden extra beloond moeten worden voor wachtdiensten en dat zij ook de zaterdag en de zondag extra betaald krijgen. Het roepingsbegrip zal dus moeten worden ingebouwd in moderne sociale voorwaarden.

Maar nogmaals, dit is een vraagstuk dat alleen landelijk kan worden opgelost, aldus dr. Tolsma.

Jan Hendrik van den Berg (1914-2012) was de bedenker van de metabletica en legde op eigenzinnige wijze verbanden tussen historische verschijnselen. De gevestigde wetenschap dacht er het hare van.

In NRC-*Handelsblad* van 29 september stond een kleine rouwadvertentie over prof. dr. Jan Hendrik van den Berg: *Psychiater-Neuroloog, Dr. med. Utrecht, Em. Hoogleraar Leiden, Eredoctoraten, Onderscheidingen, Auteur van talrijke publicaties.* Verder verschenen er weinig grote herdenkingsartikelen over deze curieuze bedenker en voorvechter van de *metabletica of historische fenomenologie*, een eigenzinnige richting in de psychologie en filosofie waarbinnen men de gelijktijdigheid van ongelijksoortige historische gebeurtenissen aan het licht brengt. Van den Berg legde bijvoorbeeld een verband tussen de opkomst van de rechte lijn in de moderne architectuur en de negentiende-eeuwse vrouwenmode. In beide verschijnselen zag hij een toenemende culturele en maatschappelijke nivellering. In een ander werk brengt hij de opkomst van de fiets in verband met de nivellering na de Franse Revolutie.

Een 'normale' geschiedschrijver laat volgens Van den Berg het algemene beeld van een periode zien, de metableticus onderzoekt welke andere beslissende, schijnbaar niet ter zake doende, gebeurtenissen zich voordeden. Dergelijke (synchrone) fenomenen kunnen, als je ze ziet, ineens ons gezichtspunt over een periode veranderen. In *Hooligans* (1989) brengt hij een verrassend modeverschijnsel in verband met de Frans-Duitse oorlog van 1870-71. '*Of, als dat meer aanspreekt, tijdens de Frans-Duitse oorlog ontstond in de mode de cul-de-Paris, het kussentje onder de vrouwenrok dat de achterste delen vér uit deed staan, en dat, niet geheel terzijde gezegd, in heel Europa werd gedragen, wat moet wijzen op een generale verandering in de relatie van man en vrouw. Onmiddellijk verandert het "beeld" van de Frans-Duitse Oorlog, ongeacht of de historicus wel of niet vermoedt van welke aard de verandering is. De metableticus verwelkomt gelijktijdigheden, ook, of juist ook, de vreemdste.*'

Van den Berg nam niet altijd de moeite de door hem geconstateerde verbanden uit te werken. Toch kwam hij regelmatig aanzetten met vaak geestige verbanden die altijd controversieel waren. Zo legde hij in *Hooligans* een verband tussen de architectuur van het *Centre Pompidou* in Parijs en het opkomend maatschappelijk hooliganisme. In een uitvoerig en overtuigend betoog maakt hij aannemelijk dat de buitenkant van dit gebouw tot centrum van de architectuur is verklaard en hij verbindt daaraan een idee over de algehele nivellering van de moderne kunst en kunstbeschouwers. In het *Centre Pompidou* is het doel van het gebouw geheel verdoezeld achter wat Van den Berg *de kleine dienaren* ervan noemt. Die kleine dienaren, de waterleiding, de buizen, de roltrappen buiten, de toiletafvoer, die op zich niets met het doel van het museum – het tentoonstellen van kunst – te maken hebben, zijn naar het centrum van de aandacht verplaatst. De '*grote dienaren*' – toegangspoort, expositieruimtes – zijn weggewerkt. En dan komt hij tot de volgende conclusie: '*Wie zijn de kleine dienaren in een samenleving? Dat zijn de ooit geheten 'kleine luiden', die als geheel de basis van de samenleving vormen, maar die één voor één voor dezelfde samenleving van geen enkele betekenis zijn. Het volk. Het volk is in de openbaarheid gebracht en belangrijk gemaakt. Daar staat dat volk: aan de buitenkant van het Centre Pompidou.*' In het kielzog van het volk ziet Van den Berg *de horde deugnieten, gezagshaters, rellenschoppers en vernielzuchtigen – onder welke illusteren zich onvermijdelijk een aantal aspirant-terroristen bevindt.*

Hiermee krijg je in Nederland en elders de handen niet op elkaar en je kunt je ook voorstellen dat 'officiële' wetenschappers weinig op hadden met een metabletische vrijbrief voor het leggen van welke verbanden dan ook. Hij kreeg verwijten dat de verbanden die hij zag alleen in zijn ogen

bestonden, dat hij opereerde met een *verbitterde* visie op de maatschappelijke en culturele verloedering. Dit moet wel hard bij hem zijn aangekomen omdat hij in zijn meer filosofische geschriften altijd trouw bleef aan fenomenologische leermeesters als Edmund Husserl en Heidegger die uitgingen van een *theorieloze*, persoonlijke blik op waargenomen *fenomenen*. Volgens hen kan serieuze wetenschap pas van de grond komen als je geheel *onbevooroordeeld* naar de verschijnselen kijkt. Van den Berg nam wel eens een loopje met deze eigen uitgangspunten, wat hem er niet onsympathieker op maakte. Af en toe sloeg hij de plank mis, zijn metabletische opvattingen over de aidsepidemie sloegen nergens op, zijn verbittering over de culturele ondergang van het Westen begon soms nare trekjes te vertonen. Hij bleef een grote groep gelijkgestemden en bewonderaars om zich heen verzamelen, daarbuiten, in de meer empirisch ingestelde wetenschap had men hem al lang aan de dijk gezet.

Hij schreef buitengewoon fraai en eigen Nederlands, in een uitermate precieze, maar ook dwarse stijl. Zijn grote succesboek was *Metabletica* (1956), het was terecht een bestseller, het is ook nu nog prachtig, zijn opmerkingen erin over literatuur zijn voorbeeldig. Hij schreef tot op hoge leeftijd onder zeer aantrekkelijke titels vele boeken over de meest uiteenlopende verschijnselen – een paar titels: *'s Morgens jagen, 's middags vissen* (1971), *Het onderste kaakbeen: een metabletische les* (1979), *Hoe vertel ik het mijn nichtjes en neefjes* (2000). In 2001 verscheen het boekje *De kop van de bromvlieg*, waarin Van den Berg zijn grote kennis en schrijfkunst fraai inzet. Je kunt het zien als een samenvatting en hoogtepunt van zijn oeuvre. Hij laat in een zeer persoonlijk, soms poëtisch te noemen essay overtuigend zien dat rond 1740 een belangrijke wijziging plaatsvond in *kijken naar de natuur*. Aan de ene kant ontstond in de natuurwetenschappen de wetenschappelijke blik die alles objectiveert, en tegelijkertijd, synchroon hiermee, in de poëzie een zeer persoonlijke visie op de natuur. De eerste zin is onovertroffen: '*Op 23 november 1933 – ik was toen negentien jaar – ving ik een bromvlieg.*'

De Groene, №. 40/2012





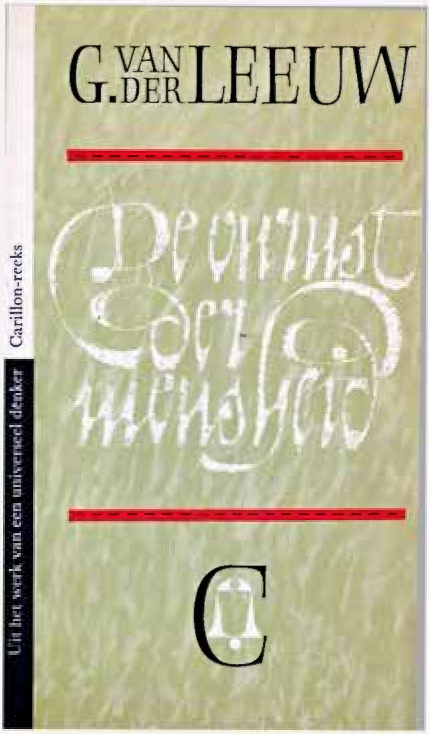
©

2023

Religieuze ontwikkelingsfasen aan de hand van Rümke en Heschel

Redactie en samenstelling Daniël Mok





Literatuur

H. C. Rümke, *Karakter en aanleg in verband met het ongeloof*, Amsterdam 1939;

A. J. Heschel, *Who is man?*, Stanford/Londen 1966;

D. Mok *Het kwetsbare leven*, Amsterdam 2012

DR. H. C. RÜMKE SCHETST IN KARAKTER EN AANLEG TWEE WEGEN DIE, PSYCHOLOGISCH GESPROKEN, NAAR DE ECHTE GELOOFSERVARINGEN LEIDEN: de weg langs de directe kosmisch-religieuze ervaring en de traditionele weg langs de 'gestalten achter de woorden'. Hij formuleerde I t/m III als grondpijlers van religiositeit, IV als 'geloof in engere zin' en V t/m VII als godsdienstig geloof:

I. Het zich zinvol ingeschakeld voelen in het geheel van het zijnde.
II Het geheel van het zijnde wordt gevoeld als oergrond van alle delen.
III Deze oergrond wordt gevoeld als 'grond van mijn grond'.
IV Deze oergrond is God.
V De eis wordt gevoeld tot gehoorzaamheid en verantwoording van schuld aan God, de oergrond. God vergt overgave.
VI Een houding van overgave wordt benaderd. De eis wordt als dringend erkend maar geeft niet duidelijk richting.
VII Deze eis, deze overgave worden tot gronddirectief van het leven.

BELEVING I wordt bijna steeds het eerst gekend in een toestand van losgewoeldheid. Het is geen toeval dat zij optreedt in die perioden waarin een min of meer stabiel levenstijdperk in een ander overgaat. De puberteit is zo'n tijdvak waarin de oude eenheid van de persoonlijkheid doorbroken wordt (desintegratie), waarna het groeikrachtige individu opnieuw een eenheid wordt, die nu rijker is (integratie op hoger niveau). In deze fase zoekt het individu nieuwe oriëntering, erkenningsdrang komt tot uiting, oude zekerheden vallen weg. Zo kun je als een van de eerste voorwaarden voor de boven beschreven religieuze beleving de mogelijkheid tot desintegratie noemen. Je voelt je ingeschakeld in het geheel en neemt deel aan het geheel. Wat geeft

aan de beleving de kwaliteit zinvol te zijn? Het is dit: in het 'in de beleving ingeschakeld zijn' wordt een betekenis gevoeld. De gehele beleving is met een onzichtbare betekenis beladen. Deze zin, deze betekenis wordt aangevoeld, wordt geschouwd. De beleving ingeschakeld te zijn wordt symbool. Dat is de zin. De echtheid van het symbool blijkt uit de fascinerende kracht, uit de onmogelijkheid de ervaring in een logische formule onder te brengen zonder haar van het meest specifieke te ontdoen.

Het vermogen tot symbolisch zien is wat Husserl de *Wesensschau* noemt, het vermogen door indringend en zuiver aanschouwen de kern van het aanschouwde in zich te voelen opgaan.

Beleving II is voor de één een spontaan opkomende geloofsovertuiging, anderen ervaren haar als een consequentie van het denken. Wij zijn hier in het domein waar de grens tussen geloven en denkend weten ternauwernood is aan te geven. In ieder geval kan hier het denken het intellect de weg banen. Is met het geheel van het zijnde het geheel van de fysische werkelijkheid of van de psychische realiteit bedoeld of is het een wederzijds doortrokken zijn? De beleving zelf geeft op deze vraag geen duidelijk antwoord. De meeste mensen raken in verlegenheid wanneer de vraag scherp wordt gesteld. Het lijkt erop dat meestal het geheel van een psychisch zijn beleefd wordt in de aanschouwde fysische wereld. In de beleving wijst het fysische beeld naar het psychische dat daarachter ligt. Soms ook wordt in de beleving psychisch en fysisch niet onderscheiden.

Het is het domein van de zg. psychofysica waarvoor Gustav Fechner de basis heeft gelegd en later door William James is uitgewerkt in *De onsterfelijkheid van het bewustzijn*.

Beleving III is naast de beleving van het zinvol ingeschakeld zijn, naast en door de beleving dat het zijnde als totaliteit de oergrond van alle delen is, iets anders van geheel eigen aard: het geheel wordt als

grond van mijn grond ervaren. Hier ontstaat een gescheidenheid binnen het 'ingeschakeld zijn' dat zelf een opheffing van scheidingen is. De scheiding tussen het 'ik' en zijn oergrond wordt ervaren. Hier is het allereerste begin van een persoonlijke relatie tussen het 'ik' en de oer grond. Het 'ik' keert zich tot zijn oergrond of keert zich ervan af of gaat ermee te rade. Het is juist de ervaring van deze relatie die op het geheel van het zijnde wordt gevoeld als oergrond van alle delen weerstanden stuit. Hier is een afhankelijkheidsverhouding en wanneer je niet een zeer eigenmachtig 'ik' bent, moet je wel toegeven dat dit geen relatie is op voet van gelijkheid. Wie belevend en denkend zover is gekomen, moet inzien dat deze afhankelijkheid, deze zinvolle afhankelijkheid, een eis stelt – de eis van gehoorzaamheid en dat, wanneer deze gehoorzaamheid wordt opgegeven, onmiddellijk de immanente straf van het geen-deel-meer-hebben-aan-het-geheel volgt. Deze erkenning van de eis tot gehoorzaamheid stuit op een ongekende weerstand. Deze weerstand is er al wanneer de 'oergrond' nog geen gestalte heeft gekregen. Heeft hij gestalte gekregen dan wordt de weerstand opstand, tot daadwerkelijke rebellie. Kennen wij de herkomst van deze weerstand, dan weten wij ook waar wij de afkomst van 'ongeloof' moeten te zoeken.
Het is hier waar de religieuze twijfel voor 't eerst duidelijk toeslaat. Het moet een diepe waarheid bevatten dat er onder Jezus' leerlingen één was, Thomas, die altijd twijfelde. Zeker is dat positief gewaardeerde twijfel vastgekoppeld is aan alle ervaringen die ons op de toppen van ons leven hebben doorgloeid. Dezelfde twijfel die wij kennen in onze liefde tot God kennen wij ook in onze beste menselijke liefde, in het dalen van onze kracht, in de twijfel: was deze liefde werkelijkheid? Wij kennen deze twijfel in het werk, ook in het meest boeiende. Deze twijfel is onmisbaar. Daarom is trouw nodig om door te kunnen gaan op een weg die wij in onze beste ogenblikken als de ware weg hebben beseft.

Beleving iv. Tot de oergrond, ook al stel ik mij er tegenover, ook al is er iets als een persoonlijke relatie, sta ik toch niet in een echte 'ikJij'-verhouding. Zien wij de oergrond op deze wijze als persoonlijk, dan is het 't zuiverste om niet meer het woord oergrond te gebruiken maar om eenvoudig van God te spreken. Met deze beleving, met dit geloof voltrekt zich de grote sprong. Hier krijgt het woord 'geloof' pas de volle betekenis die een eeuwenoude traditie eraan gegeven heeft. Achter de woorden staan vaag omlijnd of scherp, soms mistekend, primitief of zeer gedifferentieerd, de gestalten: God, Jezus Christus, de duivel, het paradijs (wie draagt niet ergens in zich het beeld van de tuin der tuinen?). Het zijn de beelden van de eerste kinderjaren. Bij de weg langs de woorden is de leiding van het allerhoogste belang. Ongetwijfeld speelt hier de intelligentie een rol. Kan de matig intelligente mens uit een godsdienstig milieu gemakkelijk een naïef realistisch geloof behouden, voor de intelligenten is dit onmogelijk. Het vraagt een zeer ontplooide intelligentie om door eigen denken tot een eigen manier van geloof te komen. Godsdienstonderwijs tussen zeven jaar en het begin van de puberteit heeft alleen waarde doordat dan de woorden worden geleerd. Er wordt weleens om gelachen. Het kind leert verhalen waarvan het soms niets begrijpt. Het wordt aangevoeld en de woorden worden in de loop van het leven geladen met betekenis. Al deze onbegrepen woorden worden kristallisatiepunten van denken. Het is een hachelijke wijze van werken want als de docent onbekwaam is, falend door gebrek aan ervaring en wijsheid, zorgeloos onwetend en zonder het volle besef dat levensbeschouwelijk onderwijs vooral bestaat uit communicatie en pedagogisch handelen, is het onwaarschijnlijk iets van het heilige te bespeuren. Het kind krijgt genoeg van de woorden, verliest zijn interesse en de sfeer van religie wordt er een van immense verveling. De docent heeft de kans, het motief en de mogelijkheid om een unieke plicht te vervullen, te wijzen op de soms wonderbaarlijke signalen van Gods nabijheid, te leiden naar die plek waar het heilige gevonden kan worden en respectvol te

leren leven. Het is een onmogelijke opgave. Een kundig docent in het huis van verwondering helpt om de voorwaarden te scheppen om het onmogelijke te laten gebeuren: het eigen maken van waarden en normen die uitzicht bieden op een wereld waarvan Johannes een glimp opving toen de avondzon even door het kleine hoge raampje van zijn kleine cel op Patmos scheen. Droomt hij of is het werkelijkheid wat hij ziet? Hij ziet een nieuwe hemel en een nieuwe aarde zonder oorlog en geweld. Zoals een moeder de tranen droogt van haar kind dat is gevallen, zo droogt GOD de tranen van de mensen die verdriet hebben. Overal spelen vrolijke kinderen. Er is geen pijn meer en geen dood. Er is vrede voor altijd. Er zijn verschillende wegen langs woorden. Een weg kan lopen tot een plotseling bewust worden van Christus. Meestal loopt deze weg naar de godsdienst over de ethiek, een weg die zeker begaanbaar is. Gewetensfunctie, voorbeeld, schuld en zondegevoel vormen dan de schakels. Anderen worden, lang voordat zij Christus ontmoeten door de godsgedachte getroffen (psychologisch), door GOD gegrepen (theologisch). Uit alles wat zich rond het woord GOD als vage denkwijze groepeerde, staat plotseling de gedachte op: 'God is de oergrond van alle zijn'.

BELEVING V is volgens *Abraham Joshua Heschel* de ervaring gevraagd te worden. Religie is door *Schleiermacher* omschreven als een gevoel van volstrekte afhankelijkheid. Heschel omschrijft het als een gevoel van persoonlijke schatplichtigheid. God is niet alleen een macht waarvan wij afhankelijk zijn. Hij is een God die eisen stelt. Religie begint met de zekerheid dat er iets van ons gevraagd wordt. We kunnen antwoorden of weigeren te antwoorden. Het besef dat ons iets gevraagd wordt kan makkelijk onderdrukt worden want het is een echo van het suizen van een zachte koelte. Maar zij zal niet altijd zacht blijven. De dag komt waarop de zachte koelte de stormwind wordt die doet wat hij zegt. De dode leegheid van het hart is voor de levende mens niet te verdragen. Wij kunnen niet blijven leven tenzij wij weten wat van ons gevraagd

wordt. Het niet begrijpen van wat er van ons verlangd wordt, is de bron van ongerustheid. De freudiaanse gedachte dat iemands Godsbeeld voortvloeit uit kinderlijke verering en ontzag voor de wereldse vader is een verklaring die volgens Rümke een zeer belangrijke intellectuele rem op het geloof in God kan zijn. Hij is ervan overtuigd dat religie voor velen deze structuur heeft. In dat geval is de religie niet echt geweest of overwoekerd. Het kan ook dat een onherleidbaar religieus beleven zich tooit met beelden uit het kinderleven. Kinderlijk geloof, William James noemt het tweedehandsgeloof, is iets volstrekt anders dan een volgroeid geloof. Door zuiver invoelen kan gesublimeerd geloof fenomenologisch worden onderscheiden van echt geloof. Wat zijn die fenomenologische verschillen? Ze zijn van een ander gehalte. Het heeft een ander gewicht, het ligt op een ander geestelijk niveau, de innerlijke houding die erin weerspiegeld wordt is een andere. Rümke wijst op de productieve kracht van het echte geloof.

Beleving VI heeft een eigen karakter. Wij kunnen niet geloven in Jezus' opdracht wees volmaakt, zoals jullie hemelse Vader volmaakt is. Wanneer wij dit interpreteren als de opdracht om werkelijk volmaakt te zijn, dan klopt er iets niet. Want een mens is niet volmaakt zegt Jezus Sirach. Iemand die uitzicht heeft gehad op de vlekkeloze toppen van het absolute zal voor zichzelf óf de ogen een klein beetje moeten sluiten, óf hij zal moeten toegeven dat hij met al zijn goede wil toch nog in een compromis leeft. Het compromis is onontkoombaar. Wij moeten dit aanvaarden. Bij ontkenning laten we om de onvervulbaarheid de absolute eisen vallen en daarnaast ook alle andere eisen. Sluiten wij de ogen, menen wij met verheerlijkte glimlach niet in een compromis te leven, dan zijn wij slachtoffer van ons narcisme, worden wij onecht. Het onechte geloof is erger dan het meest rancuneuze ongeloof. Overgave is een van de centrale punten van het religieuze leven. We moeten onder ogen zien dat wat wij een diepe volledige overgave noemen, nooit een werkelijk diepe, nooit een volledige overgave is. Wij

kunnen ons niet 100% leegmaken. Deden wij dit, dan hield tegelijk de actus van het overgeven op. Deze actus kan alleen het 'ik', dat nog 'ik' is, dat zich niet overgaf, volbrengen. Ook hier dus onoverschrijdbare grenzen – het typische kenmerk van onze menselijke gesteldheid.

Beleving vii – Het is duidelijk hoe lastig het is om de geloofswaarden, de gehoorzaamheid aan Gods eis, de overgave aan God tot blijvend richtinggevende principes in ons leven te verheffen. Zeg niet dat niemand dit kan. Door alle eeuwen, tot op de dag van vandaag, zijn er mensen die hiertoe in staat bleken te zijn.

'Het christelijk beginsel komt niet neer op kalmte, maar op hartstochtelijke liefde, zelfs tegenover de grootste immoralist. Daartegen valt niets in te brengen, behalve dan dat het voor de meesten van ons te moeilijk is om het daadwerkelijk in de praktijk te brengen.'

Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, 1946

KARAKTER & AANLEG

IN RELATIE MET GEBREK AAN VERTROUWEN

1- Het zich zinvol ingeschakeld voelen in het geheel van het zijnde

De beleving *zinvol ingeschakeld te zijn in het geheel van het zijnde* treedt voor de puberteit niet bewust op. Tot de beleving behoort echter meer dan het zich ingeschakeld voelen. Wat geeft aan de beleving de kwaliteit zinvol te zijn? Wat is zin? Het is dit: in het 'in de beleving ingeschakeld zijn' wordt een betekenis gevoeld. De gehele ervaring is met een onzichtbare betekenis geladen. Deze zin, deze betekenis wordt aangevoeld, wordt gezien. De beleving ingeschakeld te zijn wordt symbool. Welke psychologosche factoren kunnen de doorbraak van deze beleving in de weg staan?

2- Het zijnde als totaliteit wordt gevoeld als oergrond van alle delen

Voor sommigen is deze beleving een spontaan opkomende geloofsovertuiging, anderen ervaren haar als consequentie van het denken. We zijn hier in het domein waar de grens tussen geloven en denkend weten nog op het nippertje is aan te geven. Welke factoren kunnen dit inzicht in de weg staan? Waarom zet niet iedereen deze stap? De meeste mensen raken in verlegenheid als je deze vraag scherp stelt.

3- Deze oergrond wordt gevoeld als 'grond van mijn grond'.

Het is juist de beleving van deze relatie, die op weerstanden stuit. Hier is een afhankelijksheidrealatie; dit is geen relatie van gelijkheid. Wie belevend en denkend zover is gekomen, moet inzien, dat deze afhankelijkheid, deze zinvolle afhankelijkheid een eis stelt – de eis van gehoorzaamheid. Wanneer deze gehoorzaamheid wordt opgegeven, volgt onmiddellijk de innerlijke (immanente) straf van het geen-

deel-meer-hebben-aan-het-geheel. Deze erkenning van de eis tot gehoorzaamheid stuit bij ons allen op een ongekende weerstand. Kennen wij de herkomst van deze weerstand, dan weten wij ook, waar wij één van de sterkste oorzaken van 'ongeloof' hebben te zoeken.

Weerstand is de manier van het ego om naar dingen te kijken; zijn interpretatie van vooruitgang en groei. Deze interpretatie is noodzakelijkerwijs verkeerd, want ze zijn illusoir. De veranderingen die het ego probeert teweeg te brengen, zijn geen werkelijke veranderingen. Het zijn slechts diepere schaduwen, of misschien andere wolkenpatronen. Maar wat uit niets gemaakt is gemaakt, kan niet nieuw of anders worden genoemd. Illusies zijn illusies; de waarheid is de waarheid. Geformaliseerde godsdienst heeft in psychotherapie geen plaats, maar heeft in religie evenmin een werkelijke plaats. In deze wereld is er een verbazingwekkende tendens om tegenstrijdige woorden in één begrip samen te brengen zonder die tegenstrijdigheid ook maar enigszins op te merken. De poging om religie te formaliseren is zo'n duidelijke poging van het ego om het onverenigbare te verenigen dat er hier beslist niet over hoeft te worden uitgeweid. Religie is ervaring; psychotherapie is ervaring. Op de hoogste niveaus worden zij één. Geen van beide is zelf de waarheid, maar beide kunnen naar de waarheid leiden. Wat kan er anders nodig zijn om de waarheid te vinden, die volmaakt duidelijk blijft, dan de schijnbare obstakels voor waar bewustzijn weg te nemen? Sommige vormen van religie hebben niets te maken met god, en sommige vormen van psychotherapie hebben niets te maken met genezing... Het psychotherapeutisch proces is de terugkeer naar innerlijke gezondheid. Leraar en leerling, therapeut en patiënt zijn allen waanzinnig, anders zouden ze hier niet zijn. Samen kunnen ze een uitweg vin-

den, want niemand vindt zijn innerlijke gezondheid alléén. Zoals ware religie geneest, zo moet de ware psychotherapie religieus zijn. Maar beide nemen vele vormen aan, omdat geen enkele goede leraar voor alle leerlingen één aanpak kiest. Integendeel, hij luistert geduldig naar elke leerling, en laat hem zijn eigen leerplan formuleren; niet het doel van het leerplan, maar op welke wijze hij het beste het gestelde doel kan bereiken.

Wellicht denkt de leraar niet aan HET HEILIGE als deel van de les. Misschien begrijpt de psychotherapeut niet dat genezing van DAT ENE afkomstig is. Zij kunnen slagen waar velen die geloven dat ze *de enige* hebben gevonden, zullen falen. Wat moet de docent doen om tot zijn leerlingen door te dringen? Wat moet de therapeut doen om heling tot stand te brengen? *Hetzelfde wat verlossing van iedereen vereist.* Iedereen moet met iemand anders één doel delen om het idee van afzonderlijke belangen kwijtraken. Dan worden de begrenzingen die het ego het zelf oplegt, overstegen. Zo kunnen leraar en leerling, therapeut en patiënt, jij en ik, de *VERZOENING* aanvaarden om die weg te kunnen geven ze ontvangen werd. Wat is religie anders dan een hulpmiddel om je te laten zien dat dit zo is? En wat is psychotherapie anders dan een hulpmiddel dat in precies dezelfde richting leidt? Het is het doel dat deze processen hetzelfde maakt, want ze zijn één van doel en moeten dus één van middel zijn.

Op deze trede van het religieuze leven wordt de religieuze twijfel voor 't eerst duidelijk. Welke houding moeten wij ten opzichte van de twijfel innemen? Zoals altijd: wij moeten niet verdringen. Wij moeten de twijfel zijn plaats gunnen, de motiveringen van de twijfel de gelegenheid geven zich te ontwikkelen. De twijfel komt heeft een eigen functie. Dit

is van grote betekenis voor de godsdienstige opvoeding – de twijfel mag niet schuldbeladen worden opdat de twijfel niet met de persoon meegroeit en als geheime schuld wordt meegedragen. Wij mogen de twijfel ook niet verheerlijken, hem zelfstandig maken of een behaagziek spel met de twijfel spelen. Twijfel zelf is geen factor is in het ontstaan van ongeloof. Eerder het tegendeel. Twijfel is de gist die helpt om de ingenomen structuur los te maken. In tijden van crises komt altijd weer de twijfel op; twijfel aan alles, aan onszelf, aan onze naaste. Aan iedere groei is twijfel voorafgegaan. Zou dan groeien van ons godsdienstig leven zonder de twijfel mogelijk zijn? Het kan geen toeval wezen, maar moet een diepe waarheid bevatte, dat Jezus onder zijn allernaasten, onder zijn discipelen één had, Thomas, die altijd twijfelde.

Laten wij de twijfel niet toe, dan verstart onverbiddelijk ons geloof; langzaam worden dan de woorden, die wij gebruiken, ontdaan van hun betekenissen en van hun ontvonkende kracht. Het lijkt paradoxaal, maar het niet kennen van deze positieve twijfel kan een belemmering zijn voor de ontwikkeling van het geloofsleven.

Er is nog een andere twijfel: de verlammende, de zwakke twijfel. Is dat de twijfel die niet wordt aanvaard? Zeker is, dat de positief te waarderen twijfel vastgekoppeld is aan alle ervaringen die ons op de toppen van ons leven hebben doorgloeit. Dezelfde twijfel, die wij kennen in onze liefde tot GOD, kennen wij in onze menselijke liefde, in het wegsijpelen van onze kracht, in de twijfel. Wij kennen deze twijfel in het werk en deze twijfel is onmisbaar. Er is trouw nodig om door te kunnen gaan op een weg, die wij op onze beste momenten als de ware weg hebben beseft.

Wanneer er twijfel is aan de betekenis van ons leven of aan de zin van de wereld, wil dat volgens Gerardus van der Leeuw zeggen, dat we twijfelen aan God. De onrust van de mensheid kan niet anders overwonnen worden dan door deze twijfel heen.

4- De 'oergrond' is God

Er zijn verschillende wegen langs de woorden.
Een weg kan lopen tot een plotseling bewust worden van de Christusgedachte. Meestal loopt deze weg naar de godsdienst over de ethiek, een weg die zeker begaanbaar is. Gewetensfunctie, voorbeeld, schuld en zondegevoel vormen dan de schakels.
Anderen worden, voordat zij de Christus ontmoeten, door de godsgedachte getroffen (psychologisch), door God gegrepen (theologisch). Uit alles, wat zich om het woord God als vage gdachtes groepeerde, staat plotseling de idee op: 'God is de oergrond van alle zijn'.
Zij, die van de kant komen van de religieuze ervaringen, gaat plotseling een licht op: de oergrond, mijn oergrond, die is het geheel van het zijnde, die is de enige totaliteit, is God.
Het zijn verschillende wegen, het eindpunt is gelijk. Wel is er een accentverschil. Wie God leerde kennen door Christus, door het geweten, zal wellicht meer de remming van het schuldgevoel kennen.
Alle remmingen, alle weerstanden zijn in grote trekken voor iedereen hetzelfde.

5- De eis wordt gevoeld tot gehoorzaamheid en tot verantwoording van schuld aan God de oergrond. God vergt overgave.

Aan de basis van ons leven staat het gevoel van relatie tot anderen. Deze relatie is er oorspronkelijk een van liefdevolle gebondenheid. Voor kind onder de vier jaar is het onontbeerlijk, welhaast een biologische noodzaak, om warmte en koestering te ondervinden. Deze volwassene is voor het kleine kind met almacht bekleed. Het kinderleven is afhankelijk en heeft koestering, beschutting en veilige grenzen nodig. Wanneer deze relatie door misstapjes van het kind verstoord dreigt te raken, ontstaat in het kind het gevoel van schuld. Dit ontstaat niet in de eerste plaats en zeker niet altijd uit angst voor 'straf', maar uit angst voor een verbroken relatie met de liefdevolle en met verantwoordelijkheid beklede oudere. Dit grondmotief uit het kinderleven, verlangen naar geborgenheid in de liefdevolle band, die niet op voet van gelijkheid is ontstaan, met de dreiging van schuld en verbroken relatie gaat nooit geheel uit het menselijk leven weg.

Er zijn psychologen die de grondstructuur van het religieuze leven hiermee gelijkstellen. God is de projectie van het immer levend verlangen naar deze geborgenheid – de schuld van de gerijpte mens is zijn gevoel van tekortschieten tegenover de door het bevoegde gezag gestelde eisen.

In dat licht is religie een restproduct van het kinderlijke stadium. De verstandige volwassene leert zien dat zijn 'godsbeeld' vaak afstamt van het kinderlijke ontzag voor het 'verheven' gezag. De projectie verflauwt, de mens onderscheidt naar eigen maatstaf goed en kwaad. Het restant van de godsdienstneurose is overwonnen. Zo'n ontwikkelingsgang, met deze interpretatie van godsdienst, draagt een grote overtuigende kracht in zich.

Deze door Freud ontwikkelde gedachtegang is tot op zekere hoogte geloofwaardig. Om zo'n psychologische verklaring uit geloofsovertuiging per definitie te verwerpen of te ridiculiseren te maken is niet goed voor het gemoed.
Zoals ik reeds eerder zei de, de twijfel, die steeds komt, wordt er niet minder door, doordat wij hem met enkele machtige woorden smoren, of in het geheel niet herkennen en verdringen, of niet in ons bewustzijn toelaten. Wij hebben *deze verklaring,* die op zichzelf een zeer belangrijke intellectuele rem tegen het geloof in God kan zijn, nauwkeurig onder ogen te zien.
Niemand wil graag infantiel zijn. Bij de beschuldiging, dat de gelovige gebrek aan intelligentie vertoont, komt nu nog deze tweede, bijna even ernstige, maar meestal zeer vriendelijk geuite beschuldiging: '*Gij zijt infantiel*, '*gij hebt nog een rest van neurose*". Deze begrijpelijke, onverstandige en menselijke reactie is voor de psycholoog aanleiding om te argumenteren dat deze geprikkeldheid, deze boosheid opgeroepen zijn omdat er iets waars is aangeraakt. – Deze analytische inzichten wekken *veel meer argwaan* tegen het geloof op dan de natuurkundige vondsten aan het eind van de 18e eeuw.
Een gegronde levensovertuiging geeft structuur en geeft oriëntatie in tijden van crisis. De beelden van het innerlijke kinderleven kunnen geheel overschilderd zijn met tweedehands invloeden van buitenaf. *Fenomenologische pedagogiek* helpt om deze verschillende vormen, door nauwkeurig invoelen, te onderscheiden. Het moge duidelijk zijn dat de van huis uit overgenomen levensovertuiging vrij moet worden gelaten voordat het godsbeeld zuiver is.

6- De houding van overgave wordt benaderd. De eis wordt als dringend erkend, maar geeft geen duidelijke richting.

Een van de remmingen is, dat wij ons niet genoeg met HET HEILIGE bezighouden. Het religieuze gedachtegoed dat aan contemplatie ten grondslag ligt, is vrijwel uit de menselijke ziel verdwenen. We kunnen ons niet ten volle bevrijden. Deden wij dit, dan hield tegelijk de handeling van het overgeven op. Deze *actus* kan alleen het 'ik', dat nog 'ik' is, dat zich niet overgaf, volbrengen. Ook hier de onoverbrugbare grenzen, het wezenskenmerk van de menselijke gesteldheid.

7- Deze eis, deze overgave wordt tot basisrichting van het leven.

'Het christelijk beginsel komt niet neer op kalmte, maar op hartstochtelijke liefde, zelfs tegenover de grootste immoralist. Daartegen valt niets in te brengen, behalve dan dat het voor de meesten van ons te moeilijk is om het daadwerkelijk in de praktijk te brengen.'

Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, 1946

J. A. van Belzen, *Rümke, religie en godsdienstpsychologie, Achtergronden en vooronderstellingen*, Kampen 1991

H. C. Rümke: *Karakter en aanleg in verband met het ongeloof*, Amsterdam 1943

Dr. H. C. Rümke e.a.: *Twijfel en geloof*, Amsterdam 1950

(w.i.o.: H. C. Rümke: *De psychologie van de twijfel*; G. van der Leeuw: *De phaenomenologie van den twijfel*; G. Sevenster: *De twijfel in de bijbel*; W. J. Aalders: *Twijfel en geloof*)

H. C. Rümke: *Inleiding in de karakterkunde* (1929); vijfde herziene druk, Haarlem 1964

Dr. Helen Schucman: *Psychotherapie, Doel, proces en praktijk / Het doel van het gebed, Gebed, vergeving, genezing* (1976)

Binnen de *Utrechtse School* spande de pedagoog M.J. Langeveld zich in om school te maken. Buytendijk en Rümke waren in Nederland en daarbuiten de autoriteiten op hun vakgebied maar streefden niet naar een *school*. Langeveld wel. Op voorspraak van Philip Kohnstamm werd hij in 1939 hoogleraar in Utrecht en begon plannen te ontwikkelen om het *Instituut Paedagogiek* uit te bouwen. Hij bereidde het *Koninklijk Besluit* voor waarin de uitbreiding van het instituut werd voorzien; door de oorlog ging dat niet door. Door zijn benoeming tot hoogleraar *pedagogiek en ontwikkelingspsychologie* in 1946 lukte het hem een *Paedagogisch Instituut* in te richten, waarbinnen hijzelf tussen 1950 en 1960 een spilfunctie vervulde.

Het Langeveldse imperium zou zo'n 20 jaar standhouden. Vanaf zijn inaugurele rede, *Over het opzettelijke en het onwillekeurige in de opvoeding en de opvoedkunde* (1939), propageerde hij een *normatieve pedagogiek* waarin de *zelfverantwoordelijke zelfbepaling* van het kind centraal staat. Opvoeder en 'opvoedeling' gaan een tamelijk exclusieve pedagogische relatie aan die ertoe moet leiden dat het kind zelf verantwoordelijkheid leert nemen voor zijn eigen leven. Ontwikkeling is dan een proces dat zich op de toekomst richt. Langeveld keerde zich tegen auteurs als Piaget en Freud die vanuit de te bereiken *eindtermen* terugredeneerden.

Als filosofisch referentiekader koos Langeveld de *fenomenologische methode* die hem in staat stelde om de relatie tussen ouder en kind in haar totaliteit of als essentie in ogenschouw te nemen. Beroemd is zijn opstel over de verborgen plaats in het leven van het kind, dat ingaat op de *personaal geconstitueerde ruimte* waarin het kind zich begeeft op gewone plaatsen in het huis, zoals de zolder of de ruimte onder de trap, die door kinderen worden beleefd als bijzonder; zij trekken zich er terug en werken binnen de veilige beslotenheid van het eigen huis aan hun ontwikkeling.

NETWERKEN

Als fenomenologisch pedagoog heeft Langeveld geruime tijd invloed uitgeoefend in het pedagogische vakgebied. Personen die van belang waren vormden zijn uitgebreide netwerk. Contacten werden bij Langeveld ontwikkeld op grond van een gedeelde wetenschappelijke belangstelling en hielden ook een persoonlijke relatie in. Hij memoreert zelf in een ongepubliceerd autobiografisch fragment zijn contacten met Theodor Litt, Heinrich Möhling, Walther Merok,

Georg Geissler en Andreas Flitner in Duitsland, Debesse, Mialaret en Vial in Frankrijk, en Nel en Schmidt in Zuid-Afrika. Dit waren wetenschappers met wie hij een vriendschappelijke omgang had en die hem geregeld uitnodigden gastcolleges te komen geven. Met de meesten van hen correspondeerde hij ook; veel van die briefwisselingen lijken verloren te zijn gegaan, maar die tussen Langeveld en Litt is bewaard gebleven, en daaruit blijkt inderdaad een bijzonder hartelijk contact. Het contact ontstond al in de oorlog, en kort erna nodigde Langeveld Litt en zijn gezin zelfs uit naar Utrecht te komen om bij hem te logeren en 'op krachten te komen'; Litt had als uitgesproken antinazi de oorlog ternauwernood overleefd.

"Ik ben geen theoloog en ik schrijf ook niet als 'iets' van dien aard. Als pedagoog meen ik, dat kennis van een zekere zaak geheel onvoldoende is voor de overdracht van die zaak. Men kon anders wellicht aan de knapste niet-christelijke filosoof het 't best toevertrouwen, het christelijke godsdienstonderwijs te geven. Bovendien meen ik, dat de gelovige christen daarom nog niet de beste godsdienstleraar is. Maar ik geloof wel, dat het christendom onoverdraagbaar is, wanneer het niet ervaren en ontmoet kan worden."

Dit citaat is ontleend aan een artikel uit 1976 van M.J. Langeveld. Zijn visie op geloofsoverdracht en godsdienstonderwijs valt samen met zijn *fenomenologische pedagogiek* waarin de beschrijving van de alledaagse opvoedingswerkelijkheid, de *leefwereld*, een belangrijke plaats inneemt. De opvoeder/docent kan niet volstaan met het leren en bevorderen van kennis, vaardigheden, goede manieren, etc., maar *ontmoet* het kind van persoon tot persoon in de pedagogische relatie. In die ontmoeting speelt zich het meest wezenlijke deel van de opvoeding af.

Langeveld werd bekend door zijn *Beknopte theoretische pedagogiek* en talrijke publicaties over ontwikkelingspsychologie en kinderpsychotherapie en minder om zijn godsdienstpedagogische werk.

De opvoedingssituatie waarover Langeveld spreekt behelzen *geleefde waarden en normen*. 'Je kunt van de moraal geen vakantie nemen, net zoals we voor de afwisseling geen dag zonder het weer kunnen'.

Hoe meer we in dit opzicht *verwetenschappelijken*, hoe meer we van onszelf vervreemd raken. De religieuze basiswaarden waren in Langevelds visie *nooit een gewonnen zaak*. Want *niets is huichelachtiger gearriveerde religie, de godsdienst van de gesloten deur.*

Langeveld: 'De grootste godsdienstleraar die ik gekend heb, was J. A. Vor der Hake, rector van het Baarns Lyceum. Hij bood zijn leerlingen de gastvrijheid aan van zijn eigen geloof en legde uit wat hij er beleefde en zag, was eerlijk en open waar hij zijn weg niet zag, ging op de gedachten van anderen in en ontmoette hen onbekrompen en als persoon. – *"Je moet 't maar kunnen".'*

Filosofisch-pedagogisch beklemtoont Langeveld dat de mens niet alleen een redelijk wezen is, maar ook een wezen dat gevoelsmatig, moreel, cultureel, personaal en sociaal zijn leven te leven heeft. Religie appelleert niet alleen aan redelijke vermogens. In religieus verband is kinderen alleen iets aan te bieden in een wereld waar religie *onmiddellijk meeleefbaar is*. Van de opvoeder wordt *natuurlijkheid* verlangd. Natuurlijkheid veronderstelt verwerking en authenticiteit. Dus geen volgzame theorie en systeem en conformering en de leerling louter intellectueel opbouwen: *Niet: ieder heeft zijn eigen natuurkunde, ieder heeft wel zijn eigen geloof.* Bij levensbeschouwlijke vorming is de rationele discussie niet toereikend: *Want geloof is in een overschrijding van het rationeel-bewijsbaar weten*. Omdat levensbeschouwlijke vorming een persoonlijke confrontatie wordt, is de persoon van de leerkracht belangrijker dan de didactische methode. Religieuze antropologie is geen verzameling dogma's, het is *een beeld van het menszijn* waarin verstaanbare beelden en aanwijzingen te vinden zijn. Van daaruit kan opvoeding en pedagogiek zoeken naar haar realiteit, naar haar doelstellingen, haar toelaatbare middelen, haar wegen en haar beoordeling van zichzelf. Een directe weg van een theologie naar de opvoedingssituatie is onjuist. *Man kann ihm das nicht geben, sondern es ihm nur angeben*. Die vorming stelt hoge eisen aan de onderwijsgevende en is er voortdurend een aanpassing nodig aan de tijd waarin we leven.

Langeveld een beroep kunnen doen op de noodzaak van cultuuroverdracht. In de traditie van de geesteswetenschappelijke pedagogiek waarin voortgebouwd wordt op het gedachtegoed van een aantal denkers uit de 19e eeuw zoals Schleiermacher en Dilthey dat de nadruk legde op het belang van cultuuroverdracht tussen ouderen en jongeren. Langelveld kiest uit een veelheid van motieven, waarvan het bijbelse motief er één is, want zelfs op grond van het denken van Nietzsche en Freud blijkt de noodzaak, dat je het de kinderen niet onthouden mag: *Het hoogste wat de mens kan helpen de weg en zijn eigen levens- en persoonsgestalte te vinden, komt uit deze wijsheid tot hem 'terug' uit eeuwen van zichzelf overschrijdende, superieure menselijkheid – zegt de een ,- nee, zegt de ander, het komt niet tot hem terug: het komt tot hem en 'God' schenkt het hem, - nee zegt de derde: het is zijn eigen vraag die tot hem terugkomt maar nu als absoluut gestelde eis aan hemzelf. In alle drie gevallen rijst de vraag, of de mens dit zijn kinderen en zijn medemensen onthouden mag, of de mens het aan een jeugd van luttele jaren en aan één persoon van beperkte geestelijke middelen mag overlaten de vondsten van talloze eeuwen, nòg eens zelf uit te vinden, resp.: de openbaringen die de mens door God geschonken zijn, nogmaals geschonken te krijgen.*' Langeveld vervolgt: *Ik meen, dat daarop in alle drie gevallen het antwoord ontkennend moet zijn en dat dus de mens de plicht heeft, het onmogelijke op zich te nemen en zijn kinderen ook het wezenlijk de mens overschrijdende te bieden en te leren heeft.*

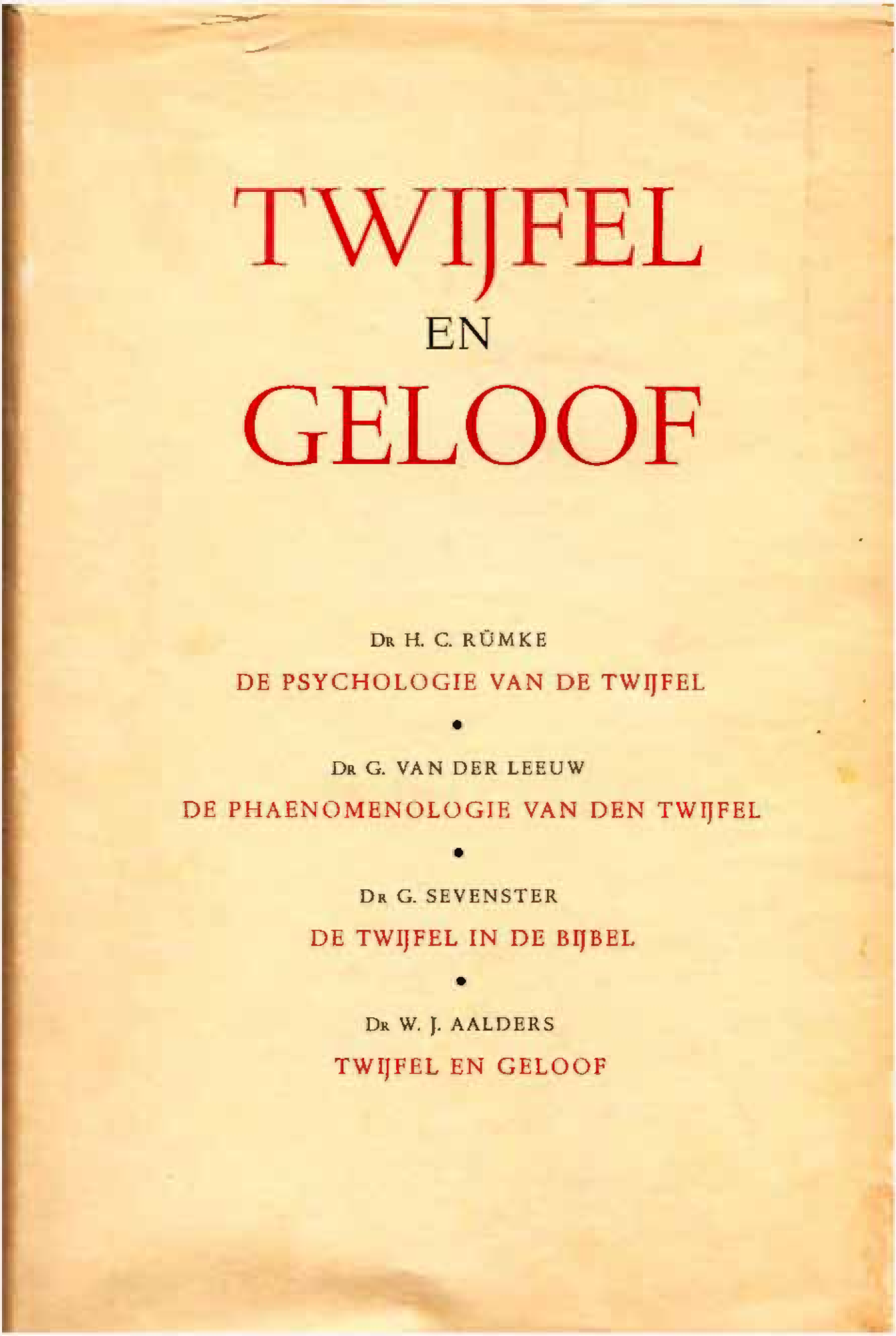
LITERATUUR:

Daan Thoomes, in: *In de Waagschaal*, 6 juni 2009, jrg. 38.

M. J. Langeveld, *Geloof als een verloren perspectief?* In: *Pedagogisch tijdschrift* jrg. 1, 1976, nr. 4.

Langeveld, *Was hat die Anthropologie des Kindes dem Theologen zu sagen*' In: H. Diem en Martinus Langeveld, *Untersuchungen zur Anthropologie des Kindes. Pädagogische Forschungen*, Quelle & Meyer, 1960, p. 33.

D. Th. Thoomes, *Opnieuw aandacht voor de doorbraakpedagogiek van M.J. Langeveld.* in: *In de Waagschaal*, 19-11-2011, nr. 16



TWIJFEL
EN
GELOOF

Dr H. C. RÜMKE
DE PSYCHOLOGIE VAN DE TWIJFEL

Dr G. VAN DER LEEUW
DE PHAENOMENOLOGIE VAN DEN TWIJFEL

Dr G. SEVENSTER
DE TWIJFEL IN DE BIJBEL

Dr W. J. AALDERS
TWIJFEL EN GELOOF

AUFSÄTZE
DAS NUMINOSE BETREFFEND

RUDOLF OTTO
PROFESSOR DER THEOLOGIE
IN MARBURG

VERLAG FRIEDRICH ANDREAS PERTHES A.-G.
STUTTGART/GOTHA
1923

ONTWIKKELINGSFASEN IN DE JEUGD EN BIJ SCHRIFTLOZE VOLKEN

EEN BELANGRIJKE TAAK VOOR DE GODSDIENSTPSYCHOLOGIE EN -PEDAGOGIEK IS DE FEITEN VAN SPONTANE MYSTIEKE GEVOELENS UIT DE KINDERLIJKE ERVARINGSWERELD TE ONDERZOEKEN. Vanwaar de paradox waarom het levensbepalend is terwijl de oorsprong teloorgaat. Vergelijk het onderzoek van de Marburgse psycholoog en grondlegger van de *eidetiserende integratiepsychologie* Erich Jaensch over het vermogen om het in de kindertijd waargenomene, en dat in dezelfde mate vervolgens vaak weer verloren gaat of beperkt wordt, opnieuw helder voor de geest te krijgen zodat het beeld het karakter van een waarneming krijgt.

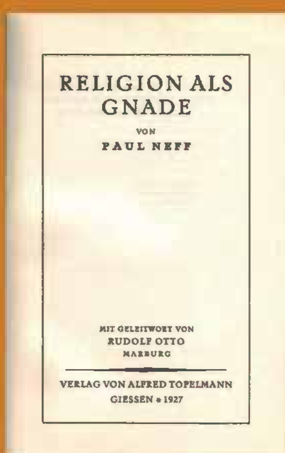
Deze onderzoeken laten zien dat de kinderlijke geest überhaupt in aanleg rijker is dan bij volwassenen die een verlies van mogelijkheden ondergaan. Deze inzichten zijn ook belangrijk voor de vraag naar de oorsprong van religie. Misschien zullen de oude mythen, door een oorspronkelijk rechtstreeks contact tussen mensen en goden, ooit op zo'n manier nog eens bevestigen dat het numineuze gevoel niet een pas in een later stadium in de cultuurgeschiedenis optredend moment is maar – integendeel – dat het voorafging aan alle cultuur. Dat de menselijke begintoestand in ieder geval niet het wilde halfdier was zoals de darwinisten zich dat voorstellen. Het is een royaal met aanleg en mogelijkheden toegeruste 'kinderjarenleeftijd'. Een tijd om te leven die rijk was aan mogelijkheden en vooral zoveel rijker was in de gevoelsaanleg dan bij hen in de 'kracht van hun leven'. De verklaring die Parker voor het religieuze ontwaken aangegeven heeft, wijst in deze richting. Het 'cultuurproduct' heeft vaak genoeg in het geestesleven van volken werkelijk gewoonweg dezelfde rol gespeeld als die van de intellectualisering in de persoonlijke levensloop, namelijk dat het een oorspronkelijk rijkere gevoelsaanleg sterk in kracht doet verminderen. Met de 'visuele aanleg van het kind' is dit inderdaad overtuigend het geval

geweest. Het vermogen om beeldend te zien is geen later product van een ontwikkelde cultuur maar moet bij de virtuozen uit de IJstijd in verbazingwekkende kwaliteit aanwezig geweest zijn.
Het is nog steeds een menselijke eigenschap bij de schriftloze culturen en wel in hogere mate dan het geval is binnen de gecultiveerde leefwereld. En zoals nog vandaag de dag het specifieke numineuze gevoel van het wonderbaarlijke, het ijzingwekkende, het ontzag, maar ook van de aandachtigheid het sterkst en meest spontaan naar voren treedt in de kinderziel en bij de naïeven, zo moeten wij het ook veronderstellen in de beginen schriftloze tijd van de mensensoort. In ieder geval is staande te houden dat een tijdperk dat een zweem van wonderbaarlijk 'bezielen' kent, of dat de ongelooflijk wonderlijke gedachte van het *mana*, de mysterieuze kracht die in alle dingen aanwezig is maar in verschillende graad, en *orenda*, de magische macht of goddelijke kracht die in alle dingen aanwezig is, konden voortbrengen, zonder twijfel en veel eerder en veel beter in staat waren om gevoelsreacties zoals wij ook hebben, te beschrijven.

PAUL NEFF

Religie als genade

Met een voorwoord van Rudolf Otto



RELIGION ALS GNADE

VON

PAUL NEFF

MIT GELEITWORT VON
RUDOLF OTTO
MARBURG

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
GIESSEN • 1927

UITGEVERIJ ABRAXAS AMSTERDAM

***Werkelijkheidsverlangen is altijd in de diepste zin een verlangen naar aanwezigheid, ontmoeting, naar deelname aan een zinvolle werkelijkheid.
In die zin is het altijd ook een religieus verlangen.***

Mircea Eliade

INHOUD

De intuitus mysticus als primitief-elementaire belevenis

Die Religionen	L. W. Hauer
Ontmoeting met mijzelf	Ch. Heinrichs
Memoires	Alfred Tennyson
Testament	Rabindranath Tagore
Of many things	John Ruskin
Ten sermons of Religion	Theo Parker

Het *Spontanes erwachen des Sensus Numinis* komt oorspronkelijk uit Rudolf Otto's *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)*, Fünfte und sechste, vermehrte Auflage von *Aufsätze, das Numinose betreffend*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1932. Het citaat van Tagore is uit het Bengaals vertaald door Indu Dutt. Gedeeltes van deze tekst zijn opgenomen in de Nederlandse vertaling van *Das Heilige* en *Religion als Genade*.
De door Otto opgetekende ervaringen zouden niet hebben misstaan in de collectie werkelijkheidsbelevingen die Tjeu van den Berk citeert in *Het numineuze* uit 2005 en *Op de bodem van de ziel* uit 2006.
Het zijn ervaringen die de droomwereld van het kind raken, alsmede de verbeeldingswereld van de volwassene. Ervaringen die de grens tussen de zichtbare wereld en het alomvattende waar wij deel van uitmaken voor een moment uitwissen. De numineuze beleving wordt beschouwd als 'levensbepalend'.

Om te kunnen begrijpen hoe religie ooit in de geschiedenis is ontstaan moet ons uitgangspunt de mens en zijn gemoedsleven zijn. 'Je inleven in de geest van de aapmens, de pithecanthropus, is een hopeloze aangelegenheid'. We moeten erop vertrouwen dat de schriftloze mens voor ons nog te begrijpen is wanneer we zijn gevoelsleven kunnen volgen, en voor zover dit verklaarbaar is in termen van gemoedsbewegingen die wijzelf ook kennen. Deze emoties zijn voor ons van groot belang omdat ze ook in onze tijd als spontane, oorspronkelijke, dus zo los mogelijk van overlevering en opvoeding, uitingen van numineuze ervaring kunnen ontstaan en niet direct herkend worden als iets dat vroeger onder religie werd verstaan, of in duidelijk contrast daarmee, als volstrekt oorspronkelijke oerervaring wordt beseft.

In *West-östliche Mystik* heb ik in *Der intuitus mysticus als primitiv-elementares Erleben*, een voorbeeld gegeven uit de streek van Santa Fe, van een ervaring die al heel duidelijk de trekken vertoont van een nog onontwikkelde eenheidsgedachte, ekatä-darshanam. In de eenzaamheid van New Mexico hadden de bewoners echter geen enkele notie van enige mystiek en eenheidsvisies1 (zie p. 39). Maar bijzonder belangrijk zijn vooral voorbeelden die tegelijkertijd spontane religieuze ervaringen uit de kindertijd laten zien. Sinds het onderzoek van Erich Jänsch is de aandacht van de psychologen steeds meer gericht op capaciteiten die spontaan vanuit het kindergemoed opwellen. Deze kwaliteiten blijven in het latere leven door gemis aan vorming of om andere redenen bedekt of gaan zelfs verloren.

de intuitus mysticus als primitief-elementaire belevenis

Geldt dat ook voor de religieuze talenten? Zo ja, dan zou dat de spontane zelfstandige religieuze ervaring bijzonder goed aanschouwelijk maken. Zo'n soort aanleg (*rudiment*) kan vandaag de dag, net zoals andere typische eigenschappen van het menselijke gemoed, spontaan uit de ziel opwellen en kan dus nog steeds in zijn unieke karakteristiek gecontroleerd worden. Daarmee is dan meteen ook een aanzet gegeven om oorspronkelijke religieuze gevoelens, ook in de geschiedenis, als wezenlijke en bijzondere bronnen weer te herkennen en te erkennen. In deze uitgangspunten liggen uiteindelijk ook de wortels van religieuze voorstellingen en symbolen. Ook al zijn deze vermengd met of verborgen door plaatselijke inbreng of eigen fantasie. Ik laat hier graag enkele voorbeelden van zien.

DAT DE MYSTIEKE ERVARING, ONDANKS ALLE SPECULATIES, ALS EEN VOLSTREKT EENVOUDIGE DIRECTE BELEVENIS EN TEGELIJKERTIJD ALS EEN HEEL SPONTANE EN OORSPRONKELIJKE ERVARING OVERKOMT, LIJDT GEEN TWIJFEL. Ik heb op andere plaatsen geprobeerd om overeenkomstige voorbeelden speciaal uit jeugdervaringen te verzamelen. Een van de meest recente in dit opzicht is de autobiografie van Ankor Larssen: *Bei offener Tür*, en de helden in zijn beide verhalen *Maria und Martha*, en *Die Gemeinde, die in den Himmel wächst* leerrijk. — Hierover schrijft een jonge vriend mij het volgende:

‹Ik had in het voorjaar een onderhoud met professor Longwell in Princeton (USA). Ik vroeg hem uit te leggen, wat u (in casu Rudolf Otto) onder de *Mystik des zweiten Weges* verstond. Toen ik daarbij de uitdrukking *Einheitsschau* gebruikte, ging hij hier direct op in en vertelde van een fenomeen dat bij hem thuis, in de buurt van Santa Fe in New-Mexico, heel bekend is.

Hij noemde het the *lure of the desert*, 'de verlokking van de woestijn', een naam die het *fascinerende* ervan heel goed uitdrukt. Hij beschreef toen deze ervaring in termen die precies weergeven wat u (*i.c* Rudolf Otto) met de term *Einheitsschau* beschrijft: een zeldzame manier van terugdeinzen en in elkaar overgaan van voorwerpen, – *just some sort of unity*, 'enkel een vorm van eenheid'. Daarbij was het karakteristieke ervan zo buitenredelijk, dat degenen die het kennen het niet nodig vinden om het door woorden te zeggen, maar dat ze het aan een toevallig gebaar of aan de intonatie van een willekeurig woord van de ander herkennen. Op de vraag: 'heb je wat gezien?', antwoordt de ondervraagde alleen maar met zo'n soort gelaatsuitdrukking. Longwell vertelde dat hij zelf deze ervaring een keer gehad heeft en dat dit een diepe indruk op hem heeft gemaakt, ondanks het feit dat deze ervaring voor hem eenmalig bleef.›

Een twaalfjarige jongen is helemaal alleen tijdens het aren lezen. Het is een schitterende zomerdag. Zijn dorstige blik omvat vanuit de hoogte de omgeving. Het diepe blauw van de hemel strekt zich in een verheven stilte uit over de gouden velden, ver over het land. Uit de verte hoor je af en toe het geroep van de maaiers of het knallen van de zweep. En bijna onwezenlijk, getemperd door de zonovergoten lucht, zweven, naar gelang het ritme van de uren, de slagen van de kerktorenklok de hoogte in. Dan komt de ziel van de jongen in beroering en voelt hij een zeer diep verlangen; vol aandacht en vol verwachting zit hij daar. De ontroering wordt sterker, zij groeit uit tot een bedwelmend akkoord. Reusachtig voelt hij het om zich heen zweven – hij heeft geen naam voor deze raadselachtige, indringende aanwezigheid, die ook niets gemeen heeft met alles wat hij over God gehoord heeft. Hij denkt er zelfs niet aan het verband te brengen met de 'God' die hij uit de heilige verhalen kent. Zijn voorstelling van God en datgene wat in deze ervaring doorwerkt, hebben niets met elkaar te maken. En nu stort het met volle drukkende kracht op hem neer, een huiveringwekkende vloed, een niet te vatten werkelijkheid. Angstig pakt hij zijn zakje met aren op dat in het diepe wagenspoor ligt, en maakt dat hij wegkomt uit die benauwende situatie. Hij loopt of zijn leven er van afhangt, en komt buiten adem in het dorp aan waar hij zich ergens probeert te verbergen voor dit huiveringwekkende dat hem overspoelde. Thuisgekomen zit hij na te denken voor de gesloten deur en is verbaasd over wat er gebeurd is – ja, hij schaamt zich bijna voor zijn dwaze gedrag, maar hij komt er niet uit, zijn wonder blijft. Die aanwezigheid blijft roepen en zal hem nooit meer verlaten.

Die Religionen, Stuttgart 1923, deel I, p. 37

Wat mij in eerste instantie aan deze ervaring – want dat het hier om een werkelijke ervaring gaat, werd door de schrijver bevestigd – interesseerde, is dat in hem bijna met de nauwkeurigheid van een wetenschappelijke proefneming zich precies die gevoelsmomenten openbaarden, die ik in mijn analyse van HET NUMINEUZE zelf heb ontdekt. Zelfs op dezelfde manier zoals zich dat in het citaat duidelijk voordeed. In *Das Heilige* heb ik het aangegeven: een voorbeeld van de zuivere begripsloosheid ('buitenredelijkheid') van het religieuze gevoel. Voor degene die het overkomt, zijn er geen vertrouwde categorieën aanwezig. Integendeel, het maakt zich als het pure *mysterieuze*, als het *mirum* (wonderbaarlijke) zelf boven alle bevattings-

vermogen uit, voelbaar. Interessant is ook het spontane van de gebeurtenis, want de ervaring werd niet in verband gebracht met wat ooit is opgestoken of in lessen was geleerd, maar dat het bij vergelijking juist daarvan verschilde. Ook is het gegeven dat het hier om een *jeugdervaring* gaat van belang.



J. W. HAUER

DIE RELIGIONEN

IHR WERDEN / IHR SINN

IHRE WAHRHEIT

DIE DER SCHAFFENDE GEIST
EINST AUS DEM CHAOS SCHLUG

ERSTES BUCH

Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen

BERLIN STUTTGART LEIPZIG

W. KOHLHAMMER VERLAG 1923

De indoloog en godsdiensthistoricus Jakob Hauer schreef het betekenisvolle werk Die Religionen, *ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit*. In deel I, *Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen* vond Rudolf Otto een bevestiging van de fundamentele opvatting dat bij scherpe introspectie de innerlijke getuigenis opgemerkt kan worden: *'Wat het hart (Gemüt) 'getuigt', kan in een gunstig geval ook uit een spontane intuïtie (vorahnender Regung) opwellen.'*

Het heilige, Amsterdam 2012, p. 219[1]

1 VOOR DE GOEDE ORDE: Rudolf Otto heeft zich net als Carl Jung zich openlijk gedistantieerd van zijn collega Jakob Hauer (†1962) wegens diens politieke opvattingen. Vgl. Horst Junginger: *The study of religion under the impact of fascism*, Leiden 2008. In de NIOD-Bibliotheek Amsterdam is zijn boek *Glaube und Blut; Beiträge zum Problem Religion und Rasse* uit 1938 aanwezig.

Das Unterhaltungsblatt

Nr. 452 • der Vossischen Zeitung vom Donnerstag, 24. September • 1925

Begegnung mit mir

Von

Charlotte Heinrichs

Die Welt war so weit, wie meine fünfjährigen Augen reichten, nicht unendlich; denn hinter dem Gehege aus ungeschältem Tannenholz hörten Garten und Baumecke auf, lagerte das schwere Angstgehäuse Wald. Und jenseits der Förde lag Glücksburg, die Märchenstadt, denn Kaiser und Kaiserin und Prinzen kamen zu ihr und ihre weißen Schiffe ruhten wie Wunderschwäne zwischen den beiden Ufern. Die ganze jenseitige Küstenlinie war unbekannte Grenze. Auf unserem Rande aber war ich zu Hause. Der Strand war schmal und wurde von hohem Waldufer behütet. Man wand sich zwischen Hagebutten- und Haselsträuchern einen wilden Pfad hinan, man naschte Beeren von allerliebsten Bäumchen, man guckte den gelben Rosen in ihren dunkelgefüllten Becher, man kletterte über den uralten, krumen Apfelbaum auf den Balkon ins Oberstübchen, und da fing das Haus an mit Großvaters Pfeifenstube, wo hundert und eine Tabakspfeife hingen, vom ganz kurzen Stummel bis zum meterlangen Rohr. Und in der Speisekammer lagen Wurst und Käse immer. auf verschiedenen Tellern, weil sie sich nicht vertrugen und die Wurst noch besonders unter einem Drahtgitter. Und in der Veranda gab es immer Gelee zu naschen oder in einem Buche zu blättern. Im Hühnerstall mußte aufgepaßt werden, daß die Eier richtig ins Stroh fielen und die Nachbarin — grinsend, häßlich wie die Hexe im Märchen — wohnte allen Erklärungen zum Trotz gleich hinter der hohen Sonnenblumenhecke in dem winzigen, kleinfenstrigen Häusel, von dem sie sagten, daß es nur die Waschküche sei. Einmal wurde ein Schwein geschlachtet, dessen Quieken ich eigentlich nicht hören sollte, und ich durfte mir das Herz aus der Brühe in dem großen Waschkessel fischen. Die Baumecke stand voller Pilze, guter und böser, und ich kannte sie alle. Wir hatten auch eine Fahnenstange. Wenn die Kaiserin kam und wenn Geburtstag im Hause war, wurde das Hamburger Wappen gehißt; denn alle im Hause waren Hamburger: Großvater, Großmutter und Tante Elisabeth. Die Großeltern blieben mir fremd, aber sie waren gut. Zu Tante wollte ich gern zärtlich sein, doch sie hatte mich geschlagen, als ich das große Boot von Pastor Els losmachte und während der Ebbe damit zu den Inseln hinüberwaten wollte. Die Fischer mit ihren Netzen ließen mich sowieso nicht durch, weil erst noch die tiefe Dampferstraße dazwischen kommt. Aber ich wollte doch so gern nach der Waldinsel mit dem leuchtend weißen Haus. Die andere war flach und kahl und man durfte dort anlegen. Die lockte mich gar nicht.

Der Weg nach Randershof war mein Arbeitsgang. Jeden Morgen mußte ich da die Milch holen. Ganz schmal war der Weg manchmal zwischen Feld, auf das man nicht treten durfte und dem Rand, von welchem man ins Wasser stürzte. Wo das Ufer breiter wurde, ging es sich wunderschön auf den Graspolstern, und ich mußte Schilf pflücken, obgleich es die Hände zerriß. Oft ließ ich dabei mein Geld im Seegras liegen, aber ich fand es doch am nächsten Tage immer wieder. Glibbrige, schwarze Schnecken krümmten sich in Scharen auf den sumpfigen Wegstellen, auch lag manchmal eine Kreuzotter lautlos im Gras. Ich wußte, wie ich sie töten konnte. Ganz glänzend grüne Eidechslein sonnten sich im Ufergestein, und Ringelnattern schliefen ringelrund und warm auf der bemosten Quadermauer von Randershof. Die Eidechsen konnte ich niemals fangen, aber Blindschleichen hatte ich schon oft im Eimer voll festgeklopften Sandes gehabt. Am nächsten Morgen war im Sand ein kreisrundes Löchlein gewesen und keine Schlange mehr darunter. Alle Tage fing ich Krebse mit der Hand. Erst versteckten sie sich, warfen sich mit den Zangen Sand auf den Rücken und lagen still. Ich stand auch still, guckte ihnen zu und griff nach der Stelle, wo sie verschwunden waren. Nachher aßen wir sie zum Abendbrot. Wenn sie beim Kochen rot wurden, waren sie lebendig gewesen, wenn sie schon vorher rot waren, kriegten sie die Hühner. Es gab dort Ebbe und Flut, obgleich die Ostsee sonst keine hat. Wenn die Flut stürmisch war und dann zurückging, wimmelte es von Quallen, Seesternen und toten Fischen. Die schönsten Quallen konnte man nicht anfassen; sie brannten. Seesterne trocknete ich mir auf allen Fensterbrettern, aber die Hühner holten sie meist weg.

Im Herbst, wenn der Weg nach Randershof ganz schlüpfrig war und ich nicht einmal das Wasser an meiner Seite vor Nebel sehen konnte, dann tuteten die wenigen Dampfer ganz schaurig und laut. Und die Raben krah-krahten viel öfter und heiserer als sonst. Dann saß einmal, als ich abends im Dunkeln die hintere Gartenpforte abriegeln sollte, neben den kleinen Tannen ein Zwerg, halb so groß wie ich, mit funkelnden Augen. Ich wagte nicht mehr hinzugucken und hatte bis zum hellen Zimmer Gänsehaut auf dem Rücken. Vielleicht war dies aber auch nur ein Traum, und ich denke jetzt, es war Wirklichkeit. Als ich Großvater davon erzählte, lachten alle mich aus, und ich mußte zur Strafe jeden Abend im Dunkeln zur Pforte und zurück gehen. Ich tat es und dachte ganz schnell hintereinander immer etwas anderes und ging an den kleinen Tannen nicht mehr vorbei. Aber wenn es wirklich ein Zwerg gewesen war, konnte er ja jetzt auch wo anders sitzen.

Bei Pastor Els hatten sie Geheimnisse vor mir. Sie meinten, ich hätte nichts verstanden, weil ich so dumm nach den Pflaumen fragte und schnell an den Glasglocken klimperte, die an den Bäumen im Garten hingen und im Winde Lieder spielten, aber ich hatte doch gehört, daß sie mit Toten redeten an einem kleinen Tisch. Und Tante Elisabeth sah ganz blaß aus, weil ihre tote Großmutter den Zeiger als Antwort auf „Ja" gestellt hatte.

Dann gab es noch abenteuerliche Besuche in Munkmühle, wo sich der Truthahn und die großen Stiere jedesmal über meinen roten Mantel aufregten.

Als der allerletzte Tag kam, saß ich frierend in feuchter, unsichtiger Luft am Strande, hatte ein Schiff aus Sand und Holz und Steinen gebaut, ein Schiff so schön und groß wie nie. Die See stand still, als hätte sie schon dem Winter ins Antlitz geschaut, die Luft trug kein Geräusch. Ich sah mich um, nach oben, wo unser trautes Häusel auf hoher Gartenkante stand. Es war nicht da. Eine Mauer von Nebel umgab mich, gerade so weit gestellt, daß ich das gelbe, nasse Laub der untersten Uferbüsche wahrnehmen konnte. Ich war allein mit meinem Schiff, mit dem kleinen Ausschnitt der unbewegten See. Da brach's herein. Wie warme Rieselfunken senkten sich die in Monaten hungrig aufgesogenen Bilder blitzschnell und pünktchenklein in mein Inneres, fielen rascher, reicher, tiefer, alle — alle, ohne ein Vergessenes. Und blieben liegen als unerschöpflicher Wurzelgrund meines Seins, als unzerstörbare Verbindungsmasse zwischen der Natur und mir. Ich hatte mich einen Augenblick lang inmitten der Natur, als Teil ihrer selbst erblickt. Ich war mir in ihr begegnet. Und der aus Tiefstem kommende Gedanke, der mich damals durchzog: Dies ist die schönste Zeit meines Lebens, so schön kann es nie mehr werden, dies weise Erkennen eines Kindes hat bis heute recht behalten. Wehmütig saß ich in der großen grauen Einsamkeit vor meinem Schiff und sang die einzige Zeile, die ich singen konnte: „Lie—ieb Heimatland aadee". Als ich gar zu sehr fror, ging ich hinauf, blickte mich immer wieder nach meinem Schiff um und empfahl es dem lieben Gott zu sorgfältigster Aufbewahrung bis zum nächsten Sommer. Erst nach 16 Jahren, in denen mir der Rabenschrei ein stachelnder Sehnsuchtsreiseruf blieb, betrat ich den Strand meiner Kindheit wieder und konnte mir nicht die Torheit versagen, nach meinem Schiff zu suchen.

Het volgende voorbeeld hoort er ook helemaal bij. Charlotte Heinrichs vertelt in de bijlage van de *Vossischen Zeitung*, 1925 een ervaring van een kind aan het zeestrand. Zij noemt het: *Ontmoeting met mezelf*. De inhoud is voelbaar verschillend van het eerste voorbeeld. Zeker wat de vorm betreft zou het ook onder '*spontane mystieke ervaringen*' geschaard kunnen worden. De ervaring overkomt het kind op het einde van de vakantie, aan de rand van een meer.

‹Toen de allerlaatste dag aanbrak, zat ik rillend van de kou in de vochtige nevelige lucht aan het strand. Ik had een schip gebouwd van zand, hout en stenen. Een schip, mooier en groter dan ik ooit gebouwd had. Het meer lag er stil bij alsof ze de winter in Antlitz al ervoer. De lucht droeg geen enkel geluid. Ik keek om me heen, omhoog naar ons vertrouwde huisje dat hoog aan de duinrand stond. Het was er niet meer. Een muur van mist omringde mij zo dat ik nog net het gele, natte loof van de onderste oeverbosjes kon zien. –Ik was alleen met mijn schip, met de kleine inham van het onbeweeglijke meer. Toen drong het naar binnen. Als warme, gestaag vallende vonken zonken de beelden die ik maandenlang begerig had geabsorbeerd vliegensvlug en piepklein in mijn innerlijk. Ze daalden af in mijn gemoed. Steeds sneller, talrijker en steeds dieper – allemaal, zonder er één over te slaan. En ze bleven daar liggen als onuitputtelijke voedingsbodem van mijn wezen, als een onverwoestbare schakel tussen de natuur en mij. Ik had mezelf een ogenblik lang te midden van de natuur, als onderdeel van de natuur zelf, gezien. Ik was mezelf in haar tegengekomen. De gedachte die mij toen uit de diepste regionen van mijn wezen vervulde was: 'Dit is de mooiste tijd van mijn leven, zo mooi kan het nooit meer worden. Dit wijze inzicht van een kind heeft tot op de dag van vandaag gelijk gehad'›.

Duidelijk verwant met deze belevenissen is wat Tennyson over zichzelf vertelde en wat ook hij tot zijn jeugd kon herleiden:

… als een soort wakende trance die ik vaak heb gehad vanaf mijn jeugd als ik helemaal alleen was. Het overviel me wanneer ik mijn eigen naam stilletjes tegen mezelf bleef herhalen, tot opeens, alsof ik er zelf buitenstond, als het ware vanuit de diepe concentratie de gewaarwording van mijzelf ineens leek te vervagen tot een ongebonden staat. Dit was geen verwarrende maar de meest heldere en veiligste conditie die absoluut niet in woorden te vatten is. Een onbeschrijfelijke gemoedstoestand waarin de dood een bijna lachwekkende onmogelijkheid was. Het verlies van persoonlijkheid (als die er überhaupt al was) leek geen ondergang maar het enige ware leven. Ik schaam me voor mijn zwakke beschrijving. Maar had ik niet gezegd dat de staat onuitsprekelijk is?

"A kind of walking trance I have frequently had, quite up from boyhood, when I have been all alone. This has often come upon me through repeating my own name to myself silently till, all at once, as it were, out of the intensity of the consciousness of individuality, the individuality itself seemed to dissolve and fade away into boundless being; and this not a confused state, but the clearest of the clearest, the surest of the surest, the weirdest of the weirdest, utterly beyond words, where death was an almost laughable impossibility, the loss of personality (if so it were) seeming no extinction, but the only true life…"

Misschien laat datgene wat Alfred Tennyson in zijn memoires over zichzelf vertelt zich vergelijken met de *satori* van zen, in het bijzonder met de ervaring van Wuxue Zuyuan († 1286), ook wel *Bukkō Kokushi* genoemd:

Ik had de avond samen met twee vrienden in een grote stad doorgebracht. We hadden met elkaar gedichten en filosofische werken gelezen en besproken. Tegen middernacht gingen we uit elkaar. Ik had nog een lange terugreis voor de boeg. Mijn gemoed, nog diep onder invloed van de gedachten, beelden en gevoelens, die door het lezen en bespreken gevormd waren, was stil en vredig. Ik verkeerde in een toestand van rustig, bijna passief genieten. Welbeschouwd was ik niet aan het denken, maar liet ik gedachten, beelden en gevoelens als het ware vrij door mijn gemoed stromen. Plotseling, totaal onvoorbereid, bevond ik mezelf omhuld door een vlammen-kleurige wolk. In eerste instantie dacht ik aan vuur, aan een mogelijke brand ergens in de buurt. Maar tegelijkertijd zag ik: het vuur was in mezelf. Terstond overviel mij een gevoel van jubel, van grenzeloze vreugde, vergezeld of onmiddellijk gevolgd door een onbeschrijfelijke openbaring van inzicht. Zo zag ik onder meer, ik was niet alleen overtuigd, ik zag echt –, dat het heelal niet uit dode stof bestaat, maar integendeel, dat het een levende aanwezigheid (a living Presence) is; dat de wereldorde zodanig is, dat zonder enige uitzonde-



ring en zonder toeval alle dingen voor elkaar het beste werken. Het schouwspel duurde een paar seconden. Toen was het voorbij. Maar de herinnering bleef en het gevoel van werkelijkheid daarvan, van wat ze liet zien, zijn alle vijfentwintig jaar die daarna verstreken blijven bestaan. (C. Butler, *Western mysticism*, p. 332.)

Het verschil met zenbeleving is dat Alfred Tennyson meer het abstracte en benoembare benadert dan bij zen. Of schijnt te benaderen. Want de sterkere verstandelijke houding van de westerling vertroebelt de ervaring zelf door de pogingen om achteraf verklaringen te zoeken.

(VGL. *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)*, 'Das Numinos-Irrationale im Buddhismus', *§ Satori bei A. Tennyson*, p. 252. VGL. i.h.b. over Zen-mystiek R. Otto *West-östliche Mystik*², p. 207 en m.n. p. 379: *das Gleichnis von der verlorenen und wiedergefundenen Kuh.*)

NIET ZO LEERZAAM ZIJN DE MEMOIRES VAN RABINDRANATH TAGORE OVER ZIJN JEUGDERVARINGEN. Ze zijn juist daarom zo interessant, omdat ze laten zien dat niet alleen numineuze gevoelens überhaupt in het jeugdige gemoed uitbreken, maar dat bij hen die er gevoelig voor zijn de typische mystieke inzichten zich volledig spontaan in de jeugdperiode voordoen.

Heel lang geleden, toen ik nog één was met de aarde en het groene gras me over.dekte en ik overgoten werd door het herfstlicht, toen mijn weidse, groenschemerige lichaam in de zonneschijn de jeugdige geuren en warmte uit elke porie wasemde, toen ik het land en het water van verre landen en streken besloeg, lag ik stilzwijgend onder de heldere hemel. Ik voelde hoe in het herfstige zonlicht het wezen van de verrukking, een vitale levenskracht, zich in een intense, onuitgesproken, halfbewuste vorm in mijn uitgestrekte lichaam roerde met een acute, huiverende, uitgelezen golving – ik scheen me daar op dat moment iets van te herinneren! Het gevoel van de oeraarde, uitbottend, bloeiend en blij met haar beschermer, de zon. Het is alsof de bewustzijnsstroom in mij onmerkbaar en langzaam elke grasspriet, elke boomwortel, elke ader doordrenkt, in de golvende beweging die door de korenvelden trekt, pulserend in elk blad van de kokospalm dat trilt van levenslust.

Vgl. Rudolf Otto, *Rabindranath Tagore's Bekenntnis*, Tübingen 1931. *Aus Rabindranath Thakkurs vaterlicher Religion, 1922; Zum Verstandnis von Rabindranath Tagore: Ein Stuck altindischer Theologie, 1928-1929; 'Meine Religion' von Rabindranath Tagore, 1931.*
Het fragment is afkomstig uit *A Tagore testament; Poems and articles*, vertaald uit het Bengali door Indu Dutt, Londen 1953.

JOHN RUSKIN VERTELT OVER ZIJN VAAK TERUGKERENDE JEUGDERVARINGEN. Het zijn zuivere numineuze ervaringen. Bijna alle momenten die wij daarvoor gevonden hebben, keren bij hem heel spontaan terug.
Ten slotte: hoewel er geen welomlijnde religieuze gevoelens bij betrokken waren, toch was er een voortdurend beeld van heiligheid in de hele natuur. Van het klein.ste voorwerp tot het meest immense – een instinctief ontzag, vermengd met verrukking; een onbestemde huivering zoals we die ons soms voorstellen om de nabijheid van een onstoffelijke geest aan te duiden. (VGL. Zinzendorf: ***zoals iemand's avonds huiverig wordt op het land***.)
Ik kon het alleen maar door en door aanvoelen als ik alleen was. Dan deed het vaak mijn hele lijf huiveren van vreugde en ontzag. Het overkomt me als ik enige tijd niet in de heuvels was geweest en ik allereerst naar de oever van een bergrivier ging waar het bruine water rond de steentjes cirkelde, of wanneer ik voor het eerst de toppen van ver land tegen zonsondergang zag, of de eerste lage gebrokkelde muur bedekt met bergmos. Ik kan amper het gevoel beschrijven, maar denk niet dat dit aan mij ligt of aan de Engelse taal. Ik ben bang dat geen enkel gevoel goed te beschrijven is. Als we het gevoel van lichamelijke honger zouden moeten uitleggen tegenover iemand die nooit honger heeft gehad, zouden we moeite hebben het onder woorden te brengen. Het lijkt alsof de vreugde voor de natuur mij overkomt als een soort hartstochtelijk verlangen, gestild door de nabijheid van een grote en heilige Geest. Dit gevoel bleef in zijn volle heftigheid bij me tot mijn achttiende of twintigste jaar. Toen mijn bedachtzaamheid en praktische kracht toenamen, en de 'zorg van deze wereld' op mijn schouders rustte, ebde het langzaam weg zoals Wordsworth beschreef in zijn ***Intimations of Immortality****.'*

(John Ruskin: *Of many things*, hfdst. XVII, §19 in ***Modern painters*** dl. III, George Allen, Londen 1906)

1 *Geen welomlijnde religieuze gevoelens waren erbij betrokken.* Geen bepaald religieus gevoel dat hem bekend voorkwam uit het godsdienstonderwijs, ook geen bepaalde, concrete afzonderlijke voorstelling van traditionele dogmatiek vermengd zich hiermee, of is de aanleiding.

2 *Amper te beschrijven* d.w.z. dat het niet tot een concreet begrip terug te brengen is.

3 Tegelijkertijd is het een gevoel, net zo *uniek, zelfstandig en door niets anders te vervangen*, of weer te geven als welk ander elementair mentaal gevoel dan ook.

4 Het is geen wezenlijke esthetische beleving van schoonheid of van iets '*verhevens*' maar dat van een volstrekt andere (*das ganz andere*) *heiligheid*.

5 Het is *intuïtief*, dus dat het niet uit overdenking ontstaat; integendeel: *het vervluchtigde 'toen mijn bedachtzaamheid toenam'*. *Het is zonder tussenkomst, gevoelsmatig uit de diepte van de ziel opgeroepen, een inzicht a-priori, zonder eerste oorzaak.*

6 *Huivering* en *ontzag* zijn de kenmerkende gevoelens van *mysterium mirum & tremendum*, die zich uiten als een *huivering over het hele lijf*.

7 *Met vreugde en ontzag* de rilling, die tegelijkertijd *verrukt* en *ontzagwekkend* is, het mengsel van *fascinatie* met het *tremendum ac stupendum*.

8 Ruskin ervoer een *nabijheid* als een geestesangst, de aanwezigheid van een onstoffelijke geest. Alsof *een grote en heilige Geest* nabij is, schimmige en spookachtig, met *grandeur* en *heiligheid*, en tegelijk *onttrokken aan elke vorm van beschrijving*.

9 Het treedt aan het daglicht als een *hartstochtelijk verlangen*. Het komt voort uit de stille *mystieke drijfveer* waarover Heinrich Suso en Augustinus spreken en uit de neiging naar *geheimzinnige waarden*, waarnaar wij zoeken in religieuze onrustgevoelens, totdat hij zich laat vinden als een openbaring, en waar we niet naar zouden kunnen zoeken of verlangen als we niet in de duisternis al iets van zijn aanwezigheid geweten zouden hebben.

10 Niets esthetisch, niets moralistisch en niets doelmatigs dringt zich op. De ervaring is *puur numineus*. De natuurkenmerken die Ruskin benoemt zijn precies dezelfde die we bij de *numineuze natuurbeelden* tegenkomen en boven de rede uitstijgen – *buitenredelijk* zijn. Bijzondere aandacht verdient *de indruk van een veraf gelegen land bij zonsondergang*, deze wijde leegte, versterkt door de stijging aan de horizon en door de gevoelens van wijde grenzeloosheid die alleen al door het wegzinkende zonlicht zo sterk kunnen worden opgeroepen.

Friedrich Schleiermacher noemt zo'n ervaring *intuïtie* en *gevoel voor het oneindige*. Wij noemen het *divinatie* (zienersgave, hogere ingeving, inzicht in het verborgene, profetie). Schleiermacher had gelijk toen hij opwierp dat divinatie in de sfeer van geschiedenis zelfs groter is dan al deze divinatie uit de natuurlijke sfeer. Zal er geen *numine afflatus* te vinden zijn die het *buitenredelijke* en het *numineuze* karakter van ons eigen tijdsgewricht voorvoeld? (VGL. *Aufsätze das Numinose betreffend* 1923.)

John Ruskin, 1819-1900, was dichter, essayist en sociaal hervormer. In 1843 verscheen deel 1 van *Modern painters*. Kunst was voor hem vooral een zaak van ethiek en moraal. *In The seven lamps of architecture* noemde hij *offer, waarheid, kracht, schoonheid, leven, herinnering* en *gehoorzaamheid* de zeven grondslagen van de kunst. In *The stones of Venice* betoogt hij dat aan ware kunst altijd een 'religieuze bezieling' ten grondslag ligt.

Theodor parker's 'ten sermons of religion' uit 1853

verhaalt van spontane jeugdervaringen die nauw verwant zijn aan die van Ruskin. Vooral zijn bewering over de verhoogde numineuze aanleg bij kinderen, en die meteen het numineuze gebied afbakent en al vooruitloopt op de termen die wij menen daarvoor te kunnen vormen:

Het religieuze gevoel *(werkzaamheid) begint vroeg bij kinderen. Maar net zoals bij alle bezigheden is ze aanvankelijk onbewust. Onbewuste capaciteiten herinneren we ons niet. We herinneren ons alleen wat we bewust met ons volle verstand ervaren hebben. We kunnen ons hoogstens vaag herinneren wat al vaag en duister of sluimerend in ons aanwezig is, terwijl de uitwerking (in ons gemoeds- en wilsleven) voor ons verdere vergankelijke leven blijvend kan zijn. Je kunt zien dat baby's instinctmatig en onwillekeurig mondbewegingen maken, zoekend naar hun natuurlijke borstvoeding. Zo tast in onze kinderjaren het gevoel al zoekend naar de oneindige God. En bij kunstmatige voeding wordt het kind vaak genoeg alleen maar tevredengesteld met een aftreksel van de godheid die de mond vult en dus uithongering voorkomt. Worden sommigen niet herinnerd aan een tijd waarin er een vermoeden was – het was meer een gevoel dan een gedachte – van een vaag, duister geheimvol iets, een oergrond boven alles verheven, om alles en in alles, dat niet begrepen kan worden maar je toch zeker niet kon zijn ontgaan?. Je lijkt er een deel van te zijn, of het van jou. Je was verwonderd dat je het niet met je ogen kon zien, of kon beluisteren met je oren, of met je handen kon aanraken terwijl je het wel kon voelen en waarnaar je streefde met zo'n wonderlijke onduidelijkheid. Soms kon*

je het niet anders dan liefhebben, soms boezemde het vrees in. Je mag het geen naam geven. Wanneer je dat zou willen, dan zou geen enkel woord als naam voldoen voor zoiets afwisselends. Je verbindt het met alles wat vreemd en buitengewoon is. Soms zou het hoogst beminnelijk zijn, dan weer bijna lelijk door zijn onbestemdheid en vormloosheid. Kom je in een nieuwe plaats terecht, dan zou het er eerst niet zijn. Maar al snel zou het er weer zijn, als een permanente reisgenoot.

Niet iedereen zal zich zulke ervaringen herinneren, waarschijnlijk alleen diegenen bij wie het religieuze bewustzijn vroeg ontlook. En toch zijn we allemaal door zo'n nevelachtige periode van onze religieuze ontwikkeling heengegaan, waar de ziel door gevoelens bewogen werd. Een gevoel waarvoor het verstand geen passende begrippen kan vormen. Dezelfde gebeurtenis vind je op het grote toneel van de geschiedenis van oude volken, waarvan de gedenktekens nog steeds getuigen van deze vroegere bewustzijnsfeiten. En je vindt nu nog complete volken die zich in deze nevelige religieuze episode bevinden. Sfinxen en piramides zijn versteende resten van zulke bewustzijnsfeiten, zoals u en ik ze vroeger in de kinderjaren hebben gehad. De schriftloze volken hebben nu eenmaal een zekere naïviteit, tastend naar God, steeds in verleiding gebracht om met hun reagerende verstand datgene uit te drukken (in mythe en ritueel), wat hun eerst eens in de vorm van rechtstreeks gevoel gegeven werd. Waar de taal nog een te grof stuk gereedschap is voor een verfijndere uitdrukking wordt geprobeerd uit steen te vormen wat de taal nog niet kan uitdrukken. Dit vage, geheimenisvolle, bovenmenselijke iets, nog voordat het hard geworden is en zich verstevigd heeft tot 'godheid', wil ik numen (het goddelijke) noemen. Wat het is, dat weet de schriftloze mens niet. 'Het is niet mezelf. Wat is het dan ? Misschien iets van buiten?' Dus nemen ze dat ding van buiten, wat hun wonderbaarlijk toeschijnt, misschien een reptiel, een dier, een vogel of een insect. Of een gedeelte van de natuur, de wind, de bliksem, de zon, de maan, een planeet of een ster. Zo objectiveert zijn gevoel zich in en aan deze uiterlijkheden.

Theodore Parker (1810-1860) was een Amerikaans unitaristisch theoloog en predikant in Boston. Hij was beïnvloed door De Wette. Parker erkende geen bovennatuurlijke openbaring en ging geheel uit van de intuïtieve ervaringen van het menselijke gemoed. Parker heeft zich, net zoals de Quakers, beijverd voor de afschaffing van de slavernij.

Geheimenis en betovering
Opwellend vanuit onbekende diepte
Naar de diepten van je hart –
zwijg en wacht.

Opkomend uit de duisternis
Ontspringend in je ziel,
Vraag schuchter –
wacht en luister.

Bloeiend uit onzekerheid
Voorgevoel van samenklank,
Rust vervangt weerbarstigheid –
luister en zwijg.

Drängt fremder Tiefe
Rätsel und Zauber
Eigener Tiefe zu –
schweige und warte.

Wächst aus dem Dunklen,
Seele bedrängend,
Fragend Befangen –
warte und lausche.

Blüht aus Befängnis
Ahnender Einklang,
Ruhe im Widerstreit –
lausche und schweige.

‹Waarom en hoe de ervaring van verzoenende genade met zijn *tremendum* en zijn *fascinans*, zijn huiveringwekkendheid en aantrekkingskracht tot stand komt en hoe en waarom ze deze *tovermacht* over gemoed en geweten bezit, is voor alle begripsmatige theorie ontoegankelijk.›

‹Een kind heeft van het menselijk bestaan een geheel eigen beeld, dat hij zich waarschijnlijk nooit meer herinnert nadat hij het heeft verloren: het oorspronkelijke visioen van de wereld. Ik denk aan dit beeld als dat van een toestand waarin de aarde, de huizen op de aarde, en het leven van elk menselijk wezen verbonden zijn met de hemel die ze overkoepelt; alsof de hemel aansloot op de aarde en de aarde op de hemel. Bepaalde dromen overtuigen mij ervan dat een kind dit visioen heeft, waarin een vollediger harmonie bestaat van alle dingen onderling dan hij ooit nog eens zal kennen›.

Edwin Muir[1]

1 Deze Schotse dichter en letterkundige had 1939 in St Andrews zelf een levensbepalende ‘religieuze’ ervaring.

RUTH WOLF

Van alles het middelpunt

Over leven en werk van Carry van Bruggen

Querido



Midden op deze brug, waar ik stil sta als weerhouden, staat het om mij heen, en staart het mij aan en staart op mij neer en staart naar mij op... de grote, stille vensterogen in de gevels... de matte bomen, het schimmig water... ik ben van alles het middelpunt. Zo klein als ik ben, nietig en klein, onder de eeuwige hemel, smeekt het nochtans zijn smekingen uit naar mij alleen.

OPGROEIEN IN ZAANDAM

De Bildung van Carolientje de Haan van haar 4ᵉ tot 15ᵉ levensjaar.

OP WEG NAAR CARRY VAN BRUGGEN

Wij waren in mijn jeugd stille bewoners,
Met smal gewin in ene kleine stad.
Maar thans: de rijkste stad geeft mij niet schoners
Dan ik toen kosteloos aan schatten had.

Jacob Israël de Haan

Wie naar het tegenwoordige Zaanstad gaat in de hoop iets terug te vinden van het landschap waaruit Carry van Bruggen naar eigen getuigenis in haar jeugd werd 'opgebouwd', moet zich voorbereiden op een bittere teleurstelling. Grachten en sloten zijn gedempt, huisjes en gebouwen gesloopt, bomen gekapt, en het stadsbeeld wordt zoals overal elders beheerst door het snelverkeer, het warenhuis, de supermarkt. Alleen in een enkele met zorg gerestaureerde wijk vindt men nog de Zaans groen geverfde balken, de bruggetjes, de wegsloot, het hoog op rijzend geboomte waardoorheen witte beelden schemeren. Het ziet er in die hoekjes heel idyllisch uit, en als onvervalst idyllisch werd het Zaanse leven ook ervaren door de vele lezers van Carry van Bruggens verhalenbundels *Het huisje aan de sloot, Avontuurtjes* en *Vier jaargetijden.*
Dat de werkelijkheid in heel wat opzichten volstrekt anders was, wordt niet alleen duidelijk uit de historische feiten en achtergronden die sinds het verschijnen van die bundels aan het licht zijn gekomen, maar ook reeds uit het door de schrijfster zelf verstrekte materiaal. Daarvoor hoeft men niet eens tussen de regels door te lezen, het staat er allemaal in, maar men wordt makkelijk misleid door het glanzend herinneringswaas dat over deze verhalen ligt uitgespreid en ze als in een avondschijnsel van "innigheid bijeenhoudt. Wij mogen op dat lieflijk licht niet afgaan; de vraag is: wat wordt er door onthuld en wat verborgen?
Buiten de stad, onder aan de Westzanerdijk, ligt de kleine begraafplaats van de joodse gemeente Zaandam, het Huis des Levens, zoals het in de joodse traditie heet: 'geen monumenten, niets dan de rijen rechtopstaande zerken in het ongemaaide gras, binnen de doornenhaag, waar een geit eenzaam de hoge halmen at, daar geen staal aan raken mocht!' En hoe stil is het er ook nu nog, haast als op de dag dat er een zelfmoordenaar werd begraven: 'Het was zo stil... je kon het lange, droge gras horen schuifelen langs hun broeken en voor hun laarzen uit[...] Toen hij in de grond was en de grond weer dicht was en ze allemaal langs Zadoks moesten om hun handen te laten wassen, kon je het water horen kletteren in de blikken kom, zo stil als het was.'
Er staan slechts enkele tientallen zerken, op de eerste rij de stenen van de ouders De Haan: vader Izak, godsdienstleraar en voorzanger van de joodse gemeente Zaan

dam, gestorven 1 mei 1924, en moeder Betje de Haan Rubens, gestorven 6 oktober 1912. Uit een gedicht van Carry's broer Jacob Israël weten wij dat de kinderen uit het gezin De Haan jaarlijks op de begraafplaats bijeen komen:

Heur jaartijd keert en Moeders kindren komen / Als nooit gescheiden biddend aan heur graf / Voor énen Dag laten zij Daad en Dromen / Voor één Dag leggen zij hun zorgen af.

Kindren zijn hier uitsluitend de zonen; Carry kon dus de *jaartijd* van haar moeders sterven niet met het zeggen van *kaddiesj* herdenken.[1]

Op Betjes steen staat vermeld dat haar vader *moré* is geweest.[2] De titel duidt op een gedistingeerde afstamming. De Rubensen vormen een vrij aanzienlijke Amsterdamse familie, verwant aan de Lehrens, een geslacht dat internationaal bekendheid onder de joden heeft verworven door zijn efficiënt georganiseerde, veelomvattende en wijdvertakte liefdadigheid. Van de afstammingstrots die moeder Betje haar kinderen moet hebben ingeprent, vinden wij de sporen al in ***De verlatene***, maar ook nog in ***Het huisje aan de sloot*** en ***Vier jaargetijden***. Het is een trots die zich met geweld moet handhaven ten overstaan van de hardnekkige, lang niet altijd onschuldige plagerijen van de dorpse omgeving.

De herinnering aan het eentonige schelden, de botte minachting en het buitengesloten worden bij spelletjes is Carry haar leven lang diep in het vlees blijven steken. Zij heeft veel bitters van zich af moeten schrijven voor dat de droesem en de slakken althans ten dele waren weggezuiverd; tot in de late verhalen schiet een nog opgekropt haatgevoel soms als een steekvlam omhoog en treft de lezer dan des te feller, zoals in het verhaal ***De margarinejongen***, waar nog eens de trots op de afstamming wordt geknauwd door de beledigingen, het kleine meisje op de dansles – mede door de joodse dansmeester – aangedaan.

Er bestaan vernederingen die in de herinnering blijven schroeien, waar tot in rijpe jaren geen vertroosting voor te vinden is.

1 KADDIESJ, Aramees voor *heilig*; gebed of lofzang dat *de heiligheid* van DE EEUWIGE en *de hoop op verlossing* verkondigt. Het wordt uitgesproken tijdens de gebedsdienst en gezegd na het overlijden van een familielid en daarna jaarlijks op de sterfdag.

2 MORÉ (*Hebr.* leraar), titel van joodse gepromoveerde theoloog tot zelfstandig leraar. In grote gemeenten is de graad van *moré* voorwaarde om tot rabbijn te worden benoemd.

Niet alleen de kinderen De Haan raakten dikwijls gekwetst in hun aanraking met de harde buitenwereld. Ook hun vader bleef niets bespaard, en wel voornamelijk door de talrijke botsingen met zijn meerderen en broodheren, die niet wisten wat zij moesten beginnen met die eeuwig en altijd op zijn recht staande dwarsdenker, de steeds nieuwe bezwaarschriften indienende querulant, van wiens geleerdheid zij bovendien geen al te hoge dunk hadden. Want Izak de Haan, in joodse kring om zijn opvliegendheid *Beis Eizakie* (Kwaaie Izakje) genoemd, was begonnen als marskramer te Edam; met het pak op de rug trok hij langs de boerderijen, en pas na vele pogingen om zich een soort bestaan te scheppen – onder meer als 'zaakwaarnemer', waarschijnlijk een soort vraagbaak voor boeren in de omtrek – was hij een geheel nieuwe koers ingeslagen. Mede op aanraden van zijn tweede vrouw, de reeds genoemde Betje Rubens (zijn eerste was heel jong overleden), begon hij in Amsterdam aan de studie voor *godsdienstonderwijzer van de laagste rang*.
Wat hij voor dat examen moest kennen, was zo gering nog niet. Hij had geen akte van bekwaamheid als hulponderwijzer en moest voor de commissie van examinatoren *blijk geven voldoende kennis te bezitten van het le zen en schrijven der Nederlandse taal, de gronden dier taal, de beginselen der rekenkunde, de regel van drieën ingesloten, van de vaderlandse geschiedenis en de aardrijkskunde der Nederlanden.* Dit wat het algemene gedeelte betreft, waarbij men moet bedenken dat het spreken en schrijven van zuiver Nederlands in eenvoudige joodse kringen toentertijd nog tot de uitzonderingen behoorde. De eigenlijke kundigheden vereist voor de toelating als godsdienstonderwijzer van de laagste rang werden als volgt omschreven:

1. Het lezen der Hebreeuwse taal met juiste accentuatie en bekendheid met de gronden der Hebreeuwse grammatica tot en met de werkwoorden.
2. Het in het Nederlands vertalen van de dagelijkse en
3. de op sabbat en feestdagen meest gebruikelijke gebeden [...].
4. Het in het Nederlands vertalen van de Pentateuch.
5. De kennis van de dertien geloofsartikelen [in de dertiende eeuw opgesteld door Maimonides] en enige kennis van de geboden en verboden welke ten huidige dage van toepassing zijn.

6. Enige kennis van de Bijbelse geschiedenis.
7. Het schrijven van Hebreeuws cursief [...].
8. Aanleg om in bovengemelde vakken les te geven.

De broodnodige rust en concentratie om zich deze vaardigheden en kennis eigen te maken, vond Izak de Haan niet in het kleine, overvolle huis in Amsterdam, waar het wel donker, bedompt en rumoerig zal zijn geweest. Evenals zijn spiegelbeeld meneer Snoek in het verhaal *Hoe meneer Snoek examen deed* stellen we hem voor op een bankje in een van de Amsterdamse stadsparken. Met zijn geringe voorkennis en ongunstige omstandigheden mag het een wonder heten dat hij de eerste keer slaagde, ook al was het voor de laagste rang. Misschien zou hij zelfs daaraan nooit begonnen zijn, als hij had kunnen vermoeden wat hem na zijn aanstelling te wachten stond aan ruzies, ergernissen en kwellingen.

Zowel in Smilde en Gorredijk als in Zaandam voerde hij een strijd met de bestuurders van de joodse gemeente, overal waren er series aanklachten en dreigementen. Er is een brief waarin twee beter gesitueerde familieleden, de wiskundeleraar Gerson de Haan en zwager Koekkoek, voor hem in de bres springen bij het bestuur van de joodse gemeente Zaandam die hem voor 3 januari 1892 ontslag had aangezegd in verband met een conflict over zijn toezicht op het ritueel slachten, wat evenals het voorzangernerschap tot zijn ambten behoorde. Het ingrijpen van de familieleden had succes maar de toestand bleef hachelijk en zijn eigen houding werd er niet soepeler op. Zijn aard, zijn eigengereid en somtijds agressief optreden leidden tot steeds opnieuw op laaiende conflicten.

Dat het hem bij alle kribbebijterij en betweterigheid in die benarde omstandigheden niet aan gevoel voor humor en zelfspot ontbrak, blijkt uit zijn in *Eva* genoemde roman *Rabbijn en antisemiet* die van 2 februari 1894 af als feuilleton in het *Centraal Blad voor Israëlieten* is verschenen en waarin hij zichzelf als volgt ten tonele voert:

De eenzame voetganger [...] was onderwijzer bij de Israël. gemeente te Stroomdam, doch daaraan waren nog enige andere functies verbonden. Hij was tevens voorzanger, ritueel beestensnijder, substituut huwelijksinzegenaar, secretaris van de kerkenraad, ziekenbezoe-

ker, waker bij stervenden, bazuinblazer, kerkelijk besnijder, predikant en in allerlei zaken de vraagbaak van een ieder, die gratis advies verlangde; gelukkig dat de synagogen geen kerktorens hebben, anders was hij zeker ook nog klokkenist geweest.'

Tot in *Eva* toe herkennen wij in Carry van Bruggens werk afspiegelingen van haar vaders woelig en geteisterd bestaan; eigenlijk is het alsof zij pas dan (zij het ook hier via het medium van de familie Snoek) door compassie gedreven iets wezenlijks vermag te onthullen over de verzoekingen waaraan hij in zijn eeuwige armoede was blootgesteld en over de bezoekingen waaraan zijn vrouw door zijn consciëntieuze vervulling van het vermenigvuldigingsgebod in haar zwakte was uitgeleverd – de zwangerschappen en kraambedden.

Tot zestien keer toe is de toch al niet sterke, zeer nerveuze vrouw in 'gezegende' omstandigheden geraakt; negen kinderen zag ze opgroeien, waarvan er twee uit haar mans eerste huwelijk waren. Eén van haar dochtertjes, Duifje Esther, bleek geestelijk gestoord; haar aanwezigheid drukte zwaar op de kinderen De Haan, zo als blijkt uit de beschrijving van de naamloze zuster uit *Heleen*, die niet naar school ging: '*tegen de avond nam vader haar mee en wandelde met haar langs de rivier. Soms zat ze een volslagen dag in een hoek van de zolder op de grond, knaagde aan haar handen en bewoog grommend het lijf in bochten.'* Hoe Lientje de Haan als kind opkwam voor Duifje is aan de Zaan nog bij overlevering bekend: zij sloeg altijd met haar schooltas op het hoofd van kinderen die haar zwakbegaafde zusje plaagden. Een jonger broertje, Meyer, was lichamelijk zwak en werd door Lientje met gestadige zorg grootgebracht; als volwassene zou hij, teruggekeerd tot het orthodoxe geloof en veel fanatieker dan zijn ouders met haar breken omdat zij 'vrij' leefde.

Dat het voor de snel verouderende moeder een ondoenlijke taak was om enige orde te scheppen in het grote huishouden laat zich raden. Nog steeds staan er in Zaandam *spoorhuisjes* die overeenkomen met de behuizing waarin de kinderen De Haan hun jeugd doorbrachten: smalle woningen, uit planken opgetrokken, muf en donker. Er waren echter geen bedsteden en alkoven meer en er is stromend water en sanitair – in Carry's jeugd bestond het gemak uit een ton, in een donker hokje boven de sloot, die op gezette tijden door de vaatjesman werd ververst. Misschien had een *knappe burgervrouw*, van het species waar Carry in haar verhalen

vol afkeer van gewaagt, er ook onder die drukkende omstandigheden nog iets van kunnen maken. Volgens Mies de Haan was moeder Betje wel met een bijzondere fantasie begaafd, maar was ze ziekelijk slordig en had ze van huishouden en kleren niet veel verstand. Het naaiwerk voor de kinderen wordt in Carry's verhalen verricht door 'juffrouw Content', die er de nieuwste, op 'avondjes' gehoorde liedjes bij zingt en bovendien schandelijke geheimen kent van mensen uit de *kille* (de joodse gemeente). Juffrouw Content maakte de hardgekleurde betreste jurkjes zoals Esther en Roosje in *De verlatene* ze dragen, maar ze heeft ook de groenfluwelen jurk vervaardigd voor de dansles die mede door dat ongelukkig uitgevallen wrochtsel voor het kleine meisje op een diep insnijdende vernedering uitloopt. Ondanks de slordigheid en de benepen woonomstandigheden moeten we ons het gezin De Haan niet voor stellen als de familie Vischkoper in *Het Joodje*, waar de kinderen zelfs hoofdzeer hebben ten gevolge van welig tierend ongedierte en waar één voddige kopjesdoek dient om er het hele servies mee schoon te vegen. De De Haans leven wel in uiterste eenvoud, ja schamelheid, maar ze doen krampachtig hun best om fatsoenlijk te zijn en niet als arm te gelden. Tekenend voor deze heldhaftige pogingen tot *stand ophouden* is een passage in *De brief* uit *Het huisje aan de sloot* over de toelating van het broertje tot de *Franse school* en waarin het kleine meisje uit alle macht voor zichzelf beredeneert waarom zij geen 'armelui' zijn en haar broertje dus geen arme jongen is:

'O neen, wie dat denkt, weet er niets van! Zij hebben wel een beetje heel weinig geld, en vandaag is er bijvoorbeeld geen boter in huis [...] maar daarom zijn ze nog geen armelui! Armelui's vaders dragen petten en vader draagt een hoed, armelui's moeders doen hun boezelaar voor als ze uitgaan en moeder doet de hare dan juist af, armelui's kinderen dragen klompen maar zij dragen schoenen, armelui hebben de tafel bij het raam maar zij in het midden, bij armelui wordt voor brood-eten nooit en zelfs voor het middageten niet altijd gedekt – zij mogen nog geen tussenbeide-boterham eten zonder een servet onder het bord.

Het huis is echter meer dan een woning, meer ook dan een bolwerk van kleinburgerlijk fatsoen: het is vooral een wijkplaats. De *mezoeza* aan de deurpost, het kokertje met de teksten uit *Deuteronomium: 'Hoor, Israël, de Eeuwige is onze G'd, de Eeuwige is één'*, vormt een beveiliging tegen alle kwaad voor de bewoners. In de huiskamer

bevinden zich als stille tekens van actief joods leven onder andere het *chanoekakandelaar*, dat gebruikt wordt in de tijd van het *Lichtjesfeest* in december, het *mizrach* of wandbord dat de gebedsrichting aangeeft en de kandelaars voor de sabbatlichten, die elke vrijdagavond worden neergezet op het witte tafelkleed dat, zo als Carry van Bruggen vertelt, in een ondeelbaar, onvatbaar ogenblik de hele kamer en de gezichten van de mensen een ander aanzien geeft.
Met rituele voorwerpen in het kader van handeling en gebed werd in de woning het dagelijks leven van de morgen tot de avond geheiligd; de sabbat en de feesten van de jaarkring werden er gevierd, te beginnen met *Rosj Hasjana*, het nieuwjaarsfeest, dat ergens in het vroege najaar valt en de rij van gedenkdagen opent met plechtige ramshorenstoten. Van al die rust- en feestdagen, hele en 'halve', vinden wij de steeds veranderende neerslag in het werk van Carry van Bruggen. Of zij zich verzet dan wel losmaakt, of zij glimlacht om de herinnering of zich verbijt van pijn om wat voor haar verloren ging, onder alle omstandigheden herkennen wij haar diepe betrokkenheid bij deze vroegere levensvormen.
Uit wat zij ons meedeelt, blijkt eens te meer dat het jodendom een *way of life* is, waarin doen, rusten en beleven centraal staan. Het *Hoor, Israël!* dat de joden van de wereld samenbindt, is niet alleen een gemeenschappelijk belijden, het is het in de *Thora*, de vijf boeken van Mozes, wortelende samenstel van bewust te verrichten handelingen, dat gestaald is in het vuur van een tweeduizend jaar oude ballingschapsgeschiedenis, verrijkt en verdiept door de denkbeelden en ervaringen van elkaar opvolgende generaties van beproefde vromen. Van hen die zich belangeloos en tot offer bereid hebben gewijd aan het door denken van die Leer. De afglans van dit lijden en vorsen rust in wezen nog op de kleinste religieuze handeling en kan slechts door het gedachteloos verrichten ervan worden gedoofd.
In de jeugd van Lientje de Haan is het verzandingsproces in het Nederlandse jodendom niet meer te stuiten. Haar eigen werk als Carry van Bruggen weerspiegelt een fase van dat verval en legt er tegelijkertijd getuigenis van af dat de jeugdherinneringen voor de schrijfster 'ten bronwel' werden, zoals zij dit later zal aanduiden. —
Niet alleen de viering van de jaarkring gaf het karig leven aan het Dampad enige glans, ook de vertelsels van de met fantasie begiftigde moeder droegen daartoe

bij. Op van die *vlakke, vale novemberdagen*, zoals ze worden beschreven in *Vier jaargetijden*, werden er voor de zoveelste maal herinneringen opgehaald aan moeders grootvader, in Carry's werk aangeduid als Rebbe Heele Arjei: *en ze hadden een sjoel in huis en de joodse knecht heette Ruben en de joodse meid heette Reggie*. Het zo vaak door de buitenwereld aangetaste zelfbewustzijn van de kinderen De Haan bloeide weer op bij het horen van bijzonderheden over rijke, geleerde en mystiek begaafde voorouders; het besef van anders-zijn woog op tegen de drukkende ervaringen van armoede en van sociaal isolement, dat door de sterke contrastwerking met die verhalen in een nieuw en troostrijk licht kwam te staan

Dat schijnsel wierp ook de grillige, verontrustende schaduw van bovennatuurlijke krachten, waarmee sommigen van die voorouders begiftigd geweest zoude zijn, zoals het vermogen om te schouwen in tijd en ruimte. Dat de kinderen De Haan niet alleen lekker griezelend, maar ook met weemakend echte angstgevoelens naar hun moeder hebben geluisterd als ze over dit aspect van hun merkwaardige afstamming zat te vertellen, blijkt duidelijk uit een verhaal als *Het wonder*, waarin een verslag van oudoom Sjimme over het hem aangeboren 'tweede gezicht' door het kleine meisje als een benauwende koortsdroom wordt ervaren. En ook van velerlei andere angsten was dat kinderleven vervuld: er gaat een moordenaar onherkend door het dorp; het lijk van een fraudeur wordt na dagen opgehaald uit de Oosterplas; de behoeftige oude *sjammes* (koster) blijkt een hrandstoffendief te zijn. *Het is koud en benauwd en de avond valt*, zo wordt door Carry van Bruggen na tientallen jaren een toestand van intense beklemming samengevat.

Wij zouden van deze en andere voorvallen en stemmingen in het leven van de kleine Carolina, geboren op 1 januari 1881 te Smilde en via Gorredijk in 1886 in Zaandam beland, heel weinig weten als niet de neerslag van haar avonturen en overpeinzingen te lezen stond in haar sterk autobiografisch getinte boeken. Waar *Dichtung und Wahrheit* zich vermengen, is behoedzaamheid geboden.

Met andere woorden: ◂ *Personages, gebeurtenissen en andere data van dit jiddische tafereel zijn in de fictionele blender gepureerd.* ***Toch is het allemaal echt gebeurd.***

Herinneringen verschuiven, karakters krijgen andere lichamen. ***De waarheid is geborgd in de literaire bewijskracht.*** ▸

HET EERSTE BOEK VAN CARRY VAN BRUGGEN, *In de schaduw (Van kinderleven)* uit 1907 vertoont nog de rauwe plekken van de grimmige omklemming waarin haar strakke, schamele jeugd de schrijver gevangen had gehouden. Wat zij zich dán herinnert, is in de eerste plaats de dwang. Elke vrije woensdagmiddag, elke zondag, en 's middags na vieren moesten de kinderen van de ongeveer honderd leden tellende joodse gemeente naar *het joodse school*. Over deze instelling komen wij uit het werk van Carry het een en ander te weten. Haar eerste bundel opent met een verhaal dat dit verplichte extra schoolbezoek tot onderwerp heeft, en twintig jaar later spreekt zij erover in de autobiografische tekst *De drie deuren*:

Waarom ben ik van zo veel gebouwen, van zoveel vertrekken uit later jaren alles vergeten... [...] en zou ik de inktvlekken kunnen te kenen op die zeskante tafel met de bruine randen in het Joodse school, als ik 'überhaupt' kon tekenen? Daar was het zinken fonteintje, en daar de kierende turfkast en de glazen deur naar het speelveld... ik zie het, ik ruik het, ik voel het om me heen.

Het laatste kunnen we niet letterlijk genoeg nemen! Jaren later zal midden in een filosofisch betoog over *spotvormen* van regels en voorschriften hetzelfde fonteintje te voorschijn komen, alleen is het nu niet van zink maar van blik, wat wel juister zal zijn: *Het ongelukkige vieze blikken fonteintje dat men op de dorpen in joodse scholen kan zien hangen en waar aan de kindertjes hun vingers moeten 'netzen' aan een paar druppels water na de lichaamsfuncties is de frase, de spotvorm van de reinheidsgedachte die aan het voor schrift ten grondslag ligt.'*

In Carry's eerste omvangrijke roman *De verlatene* (1910) vinden we de joodse school zelfs als dramatisch element, een sterk sprekende, fel aangezette toets in het beeld van Daniël Lehrens ontwikkeling. Mede onder de druk van de als zinloos ondergane leerstof en onderwijsmethode voltrekt Daantje zijn afwending van de hem eerst zo dierbare joodse levenswijze. Maar vooral in *Het huisje* komt *het joodse school* veelvuldig als motief terug; een deel van het soms zeer conflictueuze gemeenteleven galmt vervormd na in de gesprekken die de kinderen voeren op het bleekveldje achter de school.

De jeugdige De Haans verkeerden daarbij in een speciale positie: ze ontvingen het joodse onderwijs van hun eigen vader, die zo driftig kon worden en die, als we in meneer Snoek gedeelten van een portret mogen zien, zijn eigen kinderen altijd dubbel strafte omdat zij ook dubbel zondigden: tegen hun vader en tegen hun leraar! Dat Van Bruggens denken over *het joodse school* in de loop van de jaren aan wijzigingen onderhevig is geweest, kunnen we aflezen aan de sterk wisselende belichting waaronder dat verschijnsel in haar verhalen en romans wordt uitgebeeld. Het door afschuw gevoede protest, waarvan ze zo gedreven en met zo'n overdaad aan bijzonderheden móét getuigen in *Tegen de dwang* en *De verlatene*, heeft in Het huisje plaats gemaakt voor een warme, zij het wat dubieuze vertedering: het verried, de weerzin blijken te zijn verdwenen, maar de benauwenis is ook in deze late herbeleving voelbaar gebleven. In het non-fictionele *Hedendaags fetisjisme* wordt, in die context totaal onverwacht, een uit liefde en verontwaardiging opgetrokken monument neergezet voor de geplaagde, miskende 'rebbe' De Haan. Zij spreekt over de waardering van het Hebreeuws, die zoveel lager ligt dan de geestdrift voor het Grieks bij de beschaafden:

Of is het Hebreeuws soms geen klassieke taal? Of wortelt de 'cultuur' van het calvinistische Holland immers niet dieper in de Bijbel dan in Homerus? [...] En is dan niet het Hebreeuws minstens even onmisbaar als het Grieks? Toch leert alleen de theoloog, d.w.z. de vakman, Hebreeuws. Wat schuilt hieronder? Dit: het Hebreeuws is de taal van de jood en wat erger is: in het algemeen van de arme jood. Want alleen de arme jood wordt 'vroom' opgevoed en gaat tot zijn 'Bar-mitswo' bij de rebbe op school en leert daar, van menig nederig provinciaal rebbetje, nog niet eens zo heel weinig Hebreeuws, dat hij in de dagelijkse gebeden en in de synagoge voortdurend herhaalt, zodat heel veel schamele joodjes redelijk wel Thora en Talmoed lezen... zonder dat iemand hun dat aanrekent als een factor van beschaving en ontwikkeling.

De minachting waarmee in haar herinnering het ambt van haar vader werd bejegend, is niet te herkennen in de milde woorden die Cor Bruijn aan rebbe De Haan heeft gewijd in zijn jeugdherinneringen *Wijd was mijn land*; hij noemt hem in verband met zijn eigen hartelijke be trekkingen tot de joodse slagersfamilie Van Thijn te Wormerveer:

En bij de Van Thijns kwam de vader van Carolien en Jacob de Haan. Ik ben hem dikwijls gepasseerd op de Markt, als ik van school kwam en hij weer naar de trein ging. Ik zie hem nog duidelijk voor me. In mijn herinnering was hij toen al oud. Hij liep langzaam, vond ik, alsof hij in diepe gedachten verzonken was. Zijn lange jas was groen van ouderdom. Hij had een treffende kop met groeven om de mond en in het voorhoofd. Hij was de man, wiens tragisch lot zijn dochter Carolien later zo overgegeven-scherp en meevoelend in De verlatene, *heeft beschreven. Hij wás de verlatene, reeds toen, als ik hem zag gaan over ons marktplein...*
Bij Carry van Bruggen was die herinnering een wond die bleef schrijnen en die weer openging in de tijd van haar vaders overlijden. Het lijkt niet onmogelijk dat juist het verdriet om de de dood van hem, die het vereerde middelpunt van haar kinderleven was, haar die apologie van zijn taak in de pen heeft gegeven.
Enkele weken na de dood van Carry's vader is haar broer Jacob Israël, de dichter en significus, vermoord – *Hedendaags fetisjisme*, dat zich bezighoudt met de maatschappelijke problematiek van het verschijnsel taal, zou ook als een hulde aan zijn nagedachtenis kunnen worden gezien. Hij was immers het broertje dat het dichtst naast haar opgroeide, dat ze dank zij het geringe leeftijdsverschil en op grond van eendere aanleg en belangstelling voelde als haar tweelinghelft. In zijn gezelschap zwierf ze door het dorp en verkende ze de omtrek, met hem speelde, fantaseerde en vocht ze, en eindeloos waren de gesprekken die ze voerden over hun eerste waarnemingen in de omringende wereld, over woorden die zich zo vreemd kunnen loszingen van hun betekenissen, over als plat en stuitend ervaren zegswijzen *Al te goed is buurmans gek* en *Zaken gaan voor het meisje*, kortom: over alles wat hen bestormde, waaraan ze weerloos en gewillig waren uitgeleverd, de *razende raadsels*, de *klagende vragen* die het bestaan in een provinciestadje misschien op kleinere schaal, maar niet minder hevig teisteren dan in de grote wereld.
Met hem ook ging ze, behalve naar *het joodse school*, naar de openbare lagere school, waaraan in *Het huisje* en vooral in *Avontuurtjes* een aantal verhalen is gewijd. In een van de vertellingen uit het laatstgenoemde boek blijkt welk een centrale plaats de school in het kinderleven be kleedt: als de meester onverwacht door een telegram wordt weggeroepen en de klas de hele dag vrij krijgt, wordt het kleine meisje bevangen door het gevoel dat het niet is toegestaan tijdens de schooluren op straat

te lopen: *Ze [...] hoort er niet en wordt er niet verwacht en mag er eigenlijk niet wezen en mag niet zien wat er allemaal gebeurt... De klok van negen trekt een streep, neen beter, richt een dikke ribbel op... daar mogen kinderen niet overheen...*
Maar de school betekent ook urenlange doffe verveling, als de leeslesjes rondgaan tot iedereen een beurt heeft gehad, als er *in de somberte* van een herfstdag gerekend moet worden of, het ergst van al, gebreid en gemaasd tot de handen van het kind klam zijn en het werkje een onooglijk vod wordt; dan zal haar wel eens hetzelfde overkomen zijn als Heleen: *dat haar vingers wit en slap werden, haar ogen dof, zodat het werk haar uit handen viel. Haar lijf sloeg in een rauwe stuip van wanhoop achteruit, tegen de bank, ze keek radeloos naar de zoldering op. Al haar bloed raasde tegen dat peuteren op lapjes...’* Verveling moet het beweeglijke, praatgrage kind dikwijls met loden zwaarte in haar bank hebben neergedrukt: *Verveling... O verveling... schemering... rekenen... regen... echo’s...* En als de bel tenslotte het verlossende sein geeft, dan gauw naar huis voor brood eten, omdat het in een ommezien weer tijd is voor ’t joodse school of, o verschrikking, voor de breischool! Alsof Lientje niet genoeg leed onder de gewone handwerkles, moest zij wegens haar al te geringe vorderingen nog een aantal uren per week naar een van de aparte cursussen waarop de boerenmeisjes brei- en naailes ontvingen hetzij van een *fijne* oftewel gereformeerde juffrouw, hetzij van de strenge nonnen, of, als de eisen die de ouders stelden wat bescheidener waren, van een goeiige, aan de drank verslingerde sloeber als Pietje uit Carry’s bundel *Breischooltje*.
Hoe het toeging op de *fijne* handwerkles kunnen we lezen in het verhaal *De boete*: het verlegen Leentje moet daar, omdat ze niet durfde of wilde verklikken wie de ogen open hielden bij het bidden (waarvan zij zelf als joods kind is vrijgesteld), nablijven om op te ruimen en wordt bij die gelegenheid geconfronteerd met de minachting van de juffrouw en haar snibbige moeder, die om strijd domme, hatelijke opmerkingen maken over de godsdienst van het meisje. Dat neemt niet weg dat de slepende donkere melodieën van psalmen en gezangen, plichtmatig aangeheven aan het eind van de duffe lesuren, op Leentje zo’n diepe indruk maken, dat zij ze, op zolder dromend, *als buiten haar wil* ineens begint te neuriën: ‘*Zo lief had Hij zondaars, dat Hij voor hen stierf, / Genade bij God door Zijn zoenbloed verwierf...’* en

dat het even duurt voordat de betekenis van het eerst zo zoet lijkende zingen tot haar doordringt: ze heeft vreemde goden aanbeden, de God nog wel van wie haar zo verachten!

Botter en rauwer gaat het toe in *Het breischooltje* uit 1910, waar de atmosfeer letterlijk en figuurlijk om te stikken is; de lezer weet niet met wie hij meer medelijden moet hebben, met de als paria's behandelde joodse kinderen Henderiek en Racheltje, die, als er thee wordt geschonken, uit de onooglijke *jodenkommetjes* moeten drinken, of met het gebochelde wijfje Pietje, dat, van fatsoenlijke komaf maar aan lager wal geraakt, totaal berooid en verlaten eindigt op de ziekenzaal van het armenhuis.

Of de trieste dood van Pietje klopt is onduidelijk. Wel is duidelijk dat Lientje in de lagere schoolperiode tot in de kern van haar wezentje een besef heeft gekregen van de onontkoombaarheid van het dood-zijn. De aanleiding daartoe is blijkbaar niet het veelvuldig sterven in haar eigen omgeving – vier van haar eigen broertjes en zusjes overleden voordat zij twaalf was, daarvan wordt in het werk van Carry van Bruggen geen gewag gemaakt, maar een liedje dat de aardige nieuwe meester in de klas laat lezen: *Zwijgend spreidt de nacht zijn kleed / over woud en dreven.* Die regels brengen het meisje aan het dromen: *'woud' is een mijmerwoord, 'dreven' kun je niet anders dan als zacht glooiende verten denken.* Dan komt het tweede couplet: *Eenmaal zal het zwarte zand / als de nacht ons dekken, / en geen lieve vriendenhand / uit de slaap ons wekken...*

De tekst is in Carry's beleving anders, de tekst is eigenlijk *zwarte grond* en *vriendenmond*. Hoe dan ook, het voor melodie en woordklanken ontvankelijke kind kan niet verder lezen doordat de tranen haar in de keel kroppen, en 's avonds ligt ze, als buiten de storm raast, in bed en daar komen de woorden bij haar terug: Eenmaal zal het zwarte zand... *Dan ben je dood... en ben je weg... je bent er niet meer... het zwarte zand dekt je... als de nacht... en onder in het zand is een kist [...] in die kist ben jezelf... er is een deksel vlak boven je gezicht en boven op het deksel is het zwarte zand, als de nacht... En dat gebeurt niet maar misschien... maar vast... vast... vast... [...] iets dat groot en vaag om haar bewoog als de schemerige schaduwen van reusachtige vlerken... zet zich dicht en donker vlak op haar hart...*

Er kan zich ook wel eens, bij uitzondering, op school een *wereld van wonderbaarlijk leven openvouwen*: als de meester van de Noordpool vertelt, van noorderlicht en ijsberen en spiegelende bevroren vlakten, en vooral: van ijsbergen, die ten dele boven het water uitsteken, het grootste gedeelte, de voet, is in de diepte verraderlijk verborgen. De hele middag moet Lientje erover nadenken, steeds duidelijker voelt ze dat die ijsberg iets met haarzelf te maken heeft: *De Voet van de IJsberg is binnen in haar... het is haar eigen verborgen leven... het is het toegeslotene achter haar gewone leven dat niemand kent of maar vermoedt*. Uit dat binnenleven, zo wordt haar ineens duidelijk, stijgen de dromen op, verontrustende, wrede, benauwde, maar ook de steeds terugkerende dromen van donkere straten, hellende huizen zwart boven diep water, vreemde steden, wijde rivieren, *en alle dingen zijn stil en donker*.
Let wel, de bijzonderheden die Carry vanaf haar 26e levensjaar verteld – toen *'s levens volheid'* zich in fundamentele verschijningsvormen aan haar had geopenbaard – zijn afkomstig van wat Lientje tussen haar 4e en 15e heeft beleefd en ervaren. Ze kende de stemmen van wind en water, maar ook het schelle *smaus*-geroep van jouwende buurkinderen; ze had de verlokkingen ondergaan van de Sintemaartenslichtjes en van de zoetsmeltende wijs die door de straatjes klonk als de *Ster van Betlehem* door de decemberavond werd rondgedragen. Ze was in de ban geraakt van het verglijden der seizoenen en had de invloed daarvan op haar innerlijk leven bespeurd; ze had, nieuwsgierig griezelend, gefluisterde en half begrepen mededelingen opgevangen uit de grotemensenwereld. Zij had de geheimzinnigheid geproefd van vreemde namen en woorden en de weemoed van vrouw Komeyns droef-uithalende liedjes in haar hart voelen binnendringen. Uit de schoolbibliotheek had ze verhalen gelezen, *De negerhut van Oom Tom* en vooral *Alleen op de wereld*, het boek dat Heleen *beetgreep met een heet verlangen naar helpen en redden zodat ze haar onmacht leed als een marteling* – maar ze had ook meerdere *smoezelig deeltje, ruig van los-in geschoven bladen* geconsumeerd dat in het armelijke kastje van het uitleenboekerijtje lag met titels als *Het kasteel Montmorency, De kroon met de karbonkelstenen* en *Het geheim van een adellijke Russische familie*, waar Leentje uit *Van een kind zo verzot* op is. Al ontmoette Lientje dan geen adellijke Russen, ze had wel in hun eigen kleine gemeente, ja in eigen huis de door pogroms verjaagde Russische joden zien

komen en gaan, en met ontsteltenis en mededogen, vol spontaan opwellend saamhorigheidsgevoel, had ze brokstukken opgevangen van de gruwelijke geschiedenissen die hun aankleefden. Uit dit samenstel van waarnemingen, dromen, avonturen en stemmingen waren vragen opgekomen die bij haar – ja, juist bij haar – steeds dringender om een antwoord leken aan te kloppen.

Hoeveel, en hoe bewust bovendien, ze ook beleefd had vóór haar veertiende jaar, de onderwijzersopleiding *normaalschool* zou haar, alle dufheid van de leerstof ten spijt (*Hollandse graven…, Congruente driehoeken…, Samengestelde interesten…, Theorie van de kous…*) een reeks nieuwe, ingrijpende ervaringen brengen. Haar broer Jacob Israël bezocht al *het Franse school* –voortgezet onderwijs, waar hij als joodse jongen en niet betalende leerling op het nippertje was toegelaten – toen Lientje nog naar de lagere school moest, en hij mocht de *Rijkskweekschool* in Haarlem aflopen, terwijl zij naar de ULO en de *normaalschool* op het Rustenburg in haar woonplaats moest gaan. Daar is zij gezien door Cor Bruijn, die haar ruim een halve eeuw later als volgt heeft beschreven:

Zij was ruim twee jaar ouder dan ik, zat dus enkele klassen hoger en ik zag haar meestal maar vanuit de verte. Maar ik zág haar tenminste! Ze was anders dan de anderen. Ze sprong eruit, door haar opvallende kop, door haar levendigheid, door haar spirit. En ze dichtte! Ze had een prachtig gedicht op Van der Wey gemaakt, de leraar met wie we het meest te maken hadden! En het gerucht ging dat ze schitterende opstellen kon maken. Eén ervan is zeker dat met een 10 beloonde opstel ge weest over *Het medelijden*, dat Eva in het boek van die naam moet voorlezen aan een niet nader genoemde leer kracht (volgens Cor Bruijn de heer Van Wijk op de Gedempte Gracht) voor wie ze een extatische verering voelt. Eva komt 's zondagmorgens bij hem, dan lezen ze samen 17e-eeuwse teksten en stijgen *tot boven de toren*, maar ze kunnen zich er niet handhaven, de alledaagse werkelijkheid tast ook de zondag, ook Vondel, ja de verhevenste gevoelens aan. De op het absolute gerichte erotiek van het jonge meisje is niet bestand tegen de geluiden van koffie drinken en koekjes eten en minder nog tegen het besef dat de zo hoog vereerde, al wat oudere man evenals alle stervelingen er een spijsvertering op nahoudt: *Maandag op school… heeft ze hem… uit een deur zien komen. O ellende, gebondenheid in de slavernij van het lage, van de verborgen vernedering'*. Bijna haar leven

lang zal Carry blijven lijden onder haar *wrok tegen het lage, lichamelijke* en zoeken naar de harmonie tussen de aardse en de hemelse Venus.
Verliefdheid is niet de enige emotie waaraan ze is overgeleverd tijdens de jaren op de normaalschool. Om een beeld te vormen van wat er in haar gistte, moeten wij *Heleen, De klas van 12* en *Eva* naast elkaar leggen, of liever door elkaar heen schuiven. Uit de gecombineerde reacties van Eva en Heleen, van Nel en Lea op het schoolbestaan en op de buitenwereld kunnen wij bij benadering opmaken wat er omging in Lien de Haan. Evenals Heleen zal zij vlug geleerd en goed geformuleerd hebben, maar gekweld zijn door de ondervinding dat al die stof niet aansloot bij de eigen innerlijke overpeinzingen en dat haar hunkering naar een vriendschap geworteld in eerlijkheid en edelmoedigheid geen weerklank vond bij de van heel andere, minder abstracte zaken vervulde schoolkameraadjes, ook al doordat zij – zoals Lea – als joods kind een buitenbeentje was. Evenals Eva zal zij haar eerste behoefte aan adoratie hebben doorleden, en evenals Nel zal zij de dubbele schok van de confrontatie met politiek en met moderne literatuur hebben doorstaan.
De tweede helft van de jaren negentig is de periode geweest waarin zij de poëzie en het proza van de tachtigers ontdekte. Het was ook de tijd waarin haar altijd tot opwellen gerede compassie met mensen en dieren, met levende wezens en dode dingen getransformeerd werd tot opstandige woede om het onrecht dat verweven was met de grote gebeurtenis van die jaren: *de Boerenoorlog*.
Mies de Haan vermeldt kort hoe Lien naar eigen zeggen daaronder had geleden, maar ook uit een andere bron weten wij van haar grote betrokkenheid bij dat internationale drama.
In de handschriftenkamer van de Amsterdamse U.B. bevindt zich een map met werkschriften, notitieboekjes en briefontwerpen van Carry van Bruggen, tezamen met necrologieën en lezingverslagen uit de provinciale pers. Het oudste stuk is een vergeeld aantekenboekje met een keurig geschreven woordenlijst Afrikaans-Nederlands, voorts een reeks jaartallen uit de Engelse geschiedenis en een knipsel: *Engeland en Transvaal*, met de datum 3-8-1899. Kennelijk hielden de gebeurtenissen in Zuid-Afrika haar zo bezig, dat ze zich via de studie van de daar gesproken taal wilde inleven in het denken en voelen van de door haar beklaagde en bewonderde

Boeren. Kennelijk heeft ze het verloop van de strijd met grote aandacht in de kranten gevolgd. — In diezelfde tijd is ze met hoofd en hart bezig de literatuur te ontdekken. Ze is ontgroeid aan het leesbibliotheekje, al zal ze de ontroeringen die ze uit gretig verslonden groezelige boekjes putte nog jaren later gedenken. Zo open en ontvankelijk is haar geest dat zij bij machte is voedsel te peuren uit verplichte schoollectuur als de bundel *Waarheid en dromen* van Jonathan, de brave dominee P. J. Hasebroek. Waarschijnlijk is zij op evenveel wanbegrip gestuit als Heleen, die haar emotie niet meer kon bedwingen toen zij uit die bundel de schets *Het album* moest voorlezen en volkomen overrompeld werd door de daar aangehaalde woorden uit Mattheüs 10:37 *Die vader ofte moeder liefheeft boven Mij en is Mijns niet weerdigh, ende die sone ofte dochter lief heeft boven Mij en is Mijns niet weerdigh.* Deze tekst uit het *Nieuwe Testament*, vermoedelijk de eerste die Lien de Haan onder ogen kreeg, heeft haar leven lang die schokwerking niet verloren. In ***Prometheus*** is zij ermee bezig, en dan pas blijkt welk een krachtige stoot de door die regels gewekte emotie aan haar denken heeft gegeven. Wat zij ervoer als het verschil tussen het Oude en het Nieuwe Testament hechtte zich voor haar aan die krasse uitspraak van Christus; het was een sleuteltekst die de deuren tot het inzicht voor haar opende, een scharnier waarom een hele denkbeeldenreeks kon draaien:

Collectiviteitsgevoel is autoriteitsgevoel, tuchtgevoel: ***Eer Uw vader en moeder****. Eenheidsgevoel, individualisme is ook hiervan de ontbinding.* ***Wie vader en moeder liefheeft boven Mij, die is Mij niet waardig****. Het eerste ontmant de mens, maakt hem van zijn geboorte af medeplichtige van datgene, waartegen zijn hart wellicht in opstand komt – het tweede maakt hem vrij, geeft hem van zichzelf terug.*

Zij heeft zich niet heeft beperkt tot de lectuur van *Waarheid en dromen* (1840) en de *Camera obscura* (1839) – een boek waar zij een zwak voor had. Ina uit *Een coquette vrouw* hunkert ernaar om haar kritische Egbert *'s Winters buiten* voor te lezen omdat het zo *vredig, zo zacht-gemoedelijk, zo stil van stemming is*, maar Egbert verzoekt haar hem dit te besparen. Als het Lien de Haan zo vergaan is als Nel in *De klas van 12*, dan hebben in die jaren aanvankelijk Multaruli's *Ideën* haar begeleid, en daaruit vooral *Woutertje Pieterse*, het kind dat anders was dan de anderen in zijn bcgriploze omgeving. In de tweede helft van de jaren negentig is het licht van *Tachtig* voor

haar opgegaan en werd Woutertje verdrongen door *De kleine Johannes*. Ook zijn in die tijd de gedichten van Willem Kloos een openbaring voor haar geweest; zij reciteert ze enige jaren later, wanneer zij al onderwijzeres is, allemaal uit het hoofd. Ook in *Eva* wordt er over Kloos gesproken: *Wat verzen en wat liefde... dáár geef ik om.* De bundel *Verzen* van Kloos was in 1894 verschenen, iets ongehoord nieuws dus nog in haar normaalschooltijd. Dat zij 'niet ontvankelijk zou zijn geweest voor poëzie' is in tegenspraak met wat er in haar eigen werk te vinden is aan sporen van door het lezen en overpeinzen van dichterwoorden gewekte ontroeringen. In *Eva*, bedoeld als compendium in romanvorm van haar existentiële levenservaringen, worden behalve Kloos' *Verzen* onder andere geciteerd of genoemd Perks *Mathilde* Van Eedens *Ellen*, Gorters *Mei*, en in het laatste hoofdstuk de door haar in elk opzicht bewonderde Heine: '*Hoog en groot en donker stond de zee uit de horizont opgewassen, tegen het witte strand. Nordeney... 'Sei mir gegrüsst, du ewiges Meer.' Waarom is dit zo mooi, zo mooi, ?at ik het bijna alle dagen denken moet en dat ik er bijna alle dagen de tranen van in mijn ogen krijg?*'

Het grapje dat zij in *Hedendaagse fetisjisme* uithaalt met regels van Boutens en Kloos, waar zij de woorden van de dichters vervangt door alledaagse termen als adstructie van wat zij als de roeping en de essentie van het dichterschap ziet: *het vinden van woorden die van een eigen aandoening, begrip of visie [...] getuigen [...] de uit de keuze der woorden blijkende innerlijke bewogenheid, macht en begrip.*

Zij formuleerde dit in de tijd dat zij met nooit te vergeten kracht werd getroffen door het moderne dichterlijke woord. Toen ze na het behalen van haar *Akte van bekwaamheid tot het geven van lager onderwijs* naar Amsterdam vertrok, was zij vervuld van deze ontdekkingen, die haar een zuiver persoonlijke verworvenheid toeschenen. In Amsterdam zou zij dan merken dat er vernieuwing op velerlei gebied in de lucht hing. Dank zij een haar kenmerkende gave: de verwondering, mede gewekt door de bijzondere levensvormen waarin zij was opgegroeid, zou zij op alles wat haar kwam bestormen toch reageren als een die te midden van schijnbaar gelijkgezinden *anders* is.[1]

---

1 VGL. Ruth Wolf, *Van alles het middelpunt. Leven en werk van Carry van Bruggen*, Amsterdam, Em. Querido's uitegeverij B.V. 1980, p. 9-33.

KUN JE VRIJ VAN OORDELEN, DUS *FENOMENOLOGISCH (=SYSTEMISCH)* WAARNEMEN EN HANDELEN?

KUN JE DE HOUDING EN PRINCIPES VAN DE ***FENOMENOLOGISCH METHODE*** INZETTEN IN DE LEEFOMGEVING VAN HET KIND?

SNAP JE HOE 'SYSTEMEN' WERKEN EN HOE HET GEDRAG VAN KINDEREN WERKT OM *HUN LEEFORDE COMPLEET TE MAKEN*?

KUN JE VOLGENS DE ***FENOMENOLOGISCH METHODE*** EEN VEILIG KADER SCHEPPEN, WAARDOOR HET KIND NIET BEZIG HOEFT TE ZIJN OM ZIJN ACHTERGRONDSYSTEEM TE VERDEDIGEN?

KUN JE HET LOT VAN DE KINDEREN DIE JE BEGELEIDT ***LEZEN***, ZONDER HET TE WILLEN VERANDEREN?

ALGEMENE SYSTEEMTHEORIE BIEDT INZICHT IN DE AARD VAN INTERACTIESYSTEMEN. HET ONDERDEEL *tijd* IS EEN BELANGRIJKE VARIABELE, OMDAT COMMUNICATIE EEN CONTINU PROCES IS EN DE INTERNE ORDENING VAN HET PROCES TIJDSGEBONDEN IS.
Een systeem is een stelsel van personen en de relaties tussen deze personen en hun kenmerken. Interactiesystemen zijn minstens twee communicerende partijen die de aard van hun relatie omschrijven. De omgeving van een systeem kunnen we omschrijven als het stelsel van alle fenomenen waarbij, als de personages veranderen, ook het systeem beïnvloed wordt en andersom. We onderscheiden open en gesloten systemen. Wanneer in een systeem gegevens, energie of materiaal uitgewisseld wordt, is er sprake van een *open systeem*. Zonder in- of output van deze zaken is er een *gesloten systeem*. In de *theorie van de hiërarchisch geordende open subsystemen* zijn systeem en omgeving dichter met elkaar verbonden.

OPEN SYSTEEM WORDEN GEKENMERKT DOOR *totaliteit*. Een verandering in een deel van het systeem verandert direct het hele systeem. Alle delen staan met elkaar in verband en zijn afhankelijk van elkaar. Het open systeem is *geen optelling* van alle delen. In een open systeem is het niet zo dat onderdeel A onderdeel B wel kan beïnvloeden, maar andersom niet.
De delen van een systeem zijn dus *niet optelbaar* en eenzijdig te verbinden, ze hangen samen door feedback. Het systeem is circulair en zelfregulerend en wordt dynamisch in evenwicht gehouden. Gelijke resultaten kunnen uit andere begintoestanden voortkomen omdat de bepalende factor het *karakter van de organisatie* is. Dezelfde oorzaken kunnen verschillende gevolgen hebben. De uiteindelijke toestand van een gesloten systeem wordt bepaald door de omstandigheden van het begin.

GESLOTEN SYSTEMEN WORDEN GEKENMERKT DOOR *stabiliteit*. Bij menselijke relaties zijn voortdurende betrekkingen belangrijk voor beide partijen en dat deze langdurig zijn. Bepaalde verhoudingen bestaan omdat zelfbevestiging in het sociale verkeer een belangrijke factor is. — Sommige factoren beperken de communicatie waardoor relaties standhouden. Het is onmogelijk is om niet te communiceren. De context bepaalt min of meer de praktische mogelijkheden.

Het gezin kunnen is ook als een systeem te beschouwen. Bij gezinnen van psychiatrische patiënten komen vaak depressies, psychosomatische storingen e.d. voor. Het gedrag van ieder gezinslid van invloed is op dat van de andere leden. Een gezin bestaat niet uit een optelsom van van elk afzonderlijk gezinslid: *het principe van nietoptelbaarheid*. Veel persoonlijke eigenschappen van de familieleden zijn kenmerkend voor het hele gezin. De definitie van homoiostase moet nu gewijzigd worden. Het is nu handiger om het over de stabiliteit of evenwichtigheid van een systeem te spreken die door negatieve feedbackmechanismen in stand wordt gehouden. Het is belangrijk dat alle gezinsleden gekenmerkt worden door negatieve feedback. Op deze manier kunnen gezinnen de spanningen die door de omgeving en de afzonderlijke gezinsleden zijn ontstaan beter weerstaan. Wel dient opgemerkt te worden dat elk gezinslid verandert en dat een model van gezinsinteractie hier rekening mee dient te houden.

VERANDERING EN VARIATIE gaan er vanuit dat de variatie op een zekere stabiliteit gebaseerd is, m.a.w. gekalibreert is. Wanneer een verandering in de kalibrering plaatsvindt, zoals met de temperatuur in een thermostaat, noemen is dit een z.g. trapfunctie. Deze trapfunctie heeft vaak als gevolg een stabilisering. Binnen gezinnen kan zo'n functie stabiliserend werken.

WE ZIEN BIJ GEZINNEN EN ANDERE SOCIALE PATRONEN dat er ijking, *kalibrering*, bestaat van normaal of acceptabel gedrag. Op het ene niveau zien we dat de systemen redelijk stabiel zijn (afwijkend gedrag wordt immers tegengegaan), op het andere niveau zien we dat er een verandering plaatsvindt. Deze verandering kan uiteindelijk het systeem opnieuw afstellen: de *trapfunctie*.

x

Arne Jonges

REDELIJK GELOVEN

EEN ATHEÏSTISCHE WEG NAAR GOD

Edmund Husserl en het godsprobleem

FENOMENOLOGISCH ARCHIEF № 5

REDELIJK GELOVEN

Dr. Arne Jonges

De inhoud van dit essay is een variatie op:
Een atheïstische weg naar God, Edmund Husserl en het godsprobleem Budel 2004; *Alsof het zo is, doen, geloven, denken* Budel 2006 en *Goed Gelovig* Utrecht, VVP 2007.



De redactie heeft de tekst hier en daar ingekort en gedateerde kwesties daargelaten indachtig het fenomenologische gedachtegoed.

Zuider-Amstel 2022

[...] Regelmatig zijn er de gebruikelijke discussies over het al of niet bestaan van God. Dit soort discussies zijn veelal een herhaling van zetten. *Anders dan zo'n debat tussen godsdienst en atheïsme vaak laat doorschemeren, zijn rede en religie in veel opzichten juist in een onderlinge wisselwerking ontstaan en houden zij elkaar nog altijd in een geheime omhelzing vast.*[1] Ook dit essay in zekere zin een herhaling van zetten. Er is een erfgoed in de theologie dat zich niet laat onderbrengen in deze controverse en dat weinig aan bod komt in de door sluiting van vele theologische faculteiten dreigende monocultuur. Vandaar andermaal de vraag naar geloof en rede op tafel op tafel gelegd. We zijn schatplichtig aan velen en zijn ons dat vaak niet eens volledig bewust.

Stefan Paas en Rik Peels van de VU publiceerden een boek, God bewijzen, met de bedoeling aan te tonen dat het redelijk is om in God te geloven.[2] Eerder heeft Peels samen met Woudenberg in het *Nederlands Theologisch Tijdschrift* gepoogd Herman Philipse, schrijver van het *Atheïstisch Manifest* over de knie te nemen, maar in volgende afleveringen van het debat kregen ze zelf de klappen! Het is jammer, maar ik vrees dat geloven als zodanig niet redelijk is. Het feit dat het in *onze natuur* zou liggen,ons gelukkiger maakt, of door het een *basale overtuiging* te noemen, maakt het nog niet redelijk. Veel van wat tot onze natuurlijke neigingen behoort is niet zo redelijk. Tenslotte leveren hun escapades langs de godsbewijzen uit de wijsbegeerte niet meer op dan dat daarin veel vernuft en redelijkheid is geïnvesteerd, maar niet dat het geloof in God derhalve redelijk is. Die laatste stap kan de rede immers niet maken. Zoals Ricoeur stelde: hier moet het wijsgerige discours halt houden.[3]

Edmund Husserl die zijn hele denkweg typeerde als een *atheïstische weg naar God*[4], moest aan het slot daarvan constateren dat hij nog steeds met lege handen stond.[5] Wie de rede te hulp roept om tot beantwoording van Godsvraag te komen, komt niet verder dan een cirkel: uit de redenering volgt, waartoe de redenering is opgezet. Iedereen die

God wil *bewijzen* is al van God uitgegaan, betoogt De Boer terecht.[6] Kentheoretici en wetenschaps filosofen die zulke '*bewijzen*' onder handen nemen, maken er korte metten mee.[7] Stel dat er wel een overtuigend bewijs mogelijk zou zijn, quod non, dan is het helemaal de vraag of we daar dan iets mee opschieten. Een abstracte God staat buiten iedere werkelijkheid. Zo kon de neoplatoonse godsidee dienst doenbij islamitische en christelijke geleerden, zonder dat de directe relatie met de feitelijke religie duidelijk werd. Het is een vrijwel onbegaanbare weg om een wijsgerig godsidee direct te verbinden met de concrete religie. Dit is wel gebleken bij de aanhangers van het zogenaamde *intelligent design* die God, even als Flew, postuleerde vanuit de ordelijkheid van de wereld, maar de sprong die ze vervolgens moesten maken vanuit hun postulaat naar het christendom, was wellicht een nog grotere wijsgerige salto mortale, dan hun oorspronkelijke idee. Wie een abstract wijsgerig godsidee heeft geformuleerd komt dan veeleer logischerwijs uit bij de drie ringen van Lessings *Nathan der Weise*, in welke vertelling de onmogelijkheid van het aanwijzen van de ware godsdienst wordt aangegeven. Een abstract godsidee levert godsdienstig gezien weinig op of zoals Heidegger terecht stelt: tot zo'n God valt niet te bidden.[8] Uiteindelijk is dat toch wat de auteurs beogen: een fundering of garantie van de rede voor hun religieuze praxis.

Naar mijn oordeel is het zoeken naar redelijke garanties of funderingen voor het eigen geloof een volkomen onbegaanbare weg. Evenmin als een godsbewijs overtuigt, overtuigt het tegendeel. Het virulente atheïsme van Philipse en medestanders blijkt ook alleen overtuigend voor degenen die met een zelfde vorm van rede naar het vraagstuk van de religie kijkt. Alleen binnen die context van een geloof en een concrete religie is de godsvraag relevant, maar niet de zin van *bestaan* of *niet bestaan*. Wie de godsvraag stelt, zal dit doen vanuit een eigen overtuiging. Het adagium *fides quaerens intellectus*, het geloof probeert zichzelf te begrijpen, is nog steeds van belang. De vraag is niet of het redelijk is om te geloven, maar hoe kun je redelijk geloven? *Waar geloof* is met

intellectuele redelijkheid verbonden (BONHOEFFER). Ofwel: hoe kun je geloven zonder een opoffering van het intellect met behoud van de emotionele basis die geloof, vertrouwen, biedt? Geloven doen mensen ‘van horen zeggen’: we zijn, wie we zijn, op grond van een traditie die een uitwerking heeft gehad en waarvan we erfgenaam zijn.9 Het beheren van die erfenis is voor velen een moeilijke kwestie: moet die ongeschonden in stand worden gehouden of moet die deel worden van het actieve leven dat nu eenmaal in voortdurende verandering is? Wie voor het eerste kiest, creëert feitelijke een museale religie, maar de tweede keuze is allerminst eenvoudig. De poging daartoe staat onder tweeërlei verdacht: van de zijde van de ‘echte gelovigen’ en van de zijde van de ‘niet gelovigen’. De banden die me binden aan de christelijke traditie zijn sterk, maar tevens zijn de erfenis van de wijsgerige traditie en de rationaliteit mij dierbaar. Het is zaak dat niet de één met ander op de loop gaat. Bonhoeffer’s vraag ‘Hoe kun je geloven met ‘intellectuele redelijkheid’?’ is derhalve nog steeds actueel. Voor de beantwoording van die vraag is het van belang de functie van de godsidee in wijsgerige en godsdienstige context te bezien alsmede de vraag naar de verhouding tussen het geloof en de rede te stellen. En tevens de vraag: welk recht en welke plaats heeft een godsdienstig geloof in een seculiere wereld? Ieder geloof is in eerste en laatste instantie een geloof van mensen. Als leidraad heeft een denker slechts zijn eigen wereld en geloof. Over het geloof van anderen is niet eenvoudig te oordelen, toch impliceert het met ‘intellectuele redelijkheid’ te willen geloven een normatief element. Redelijkheid impliceert ook kritiek. Niet alles ‘wat wordt geloofd’ verdient om die reden zondermeer respect.

DE GELOOFSTRADITIE VAN HET WESTERSE CHRISTENDOM EN HAAR GODSIDEE ZIJN STERK GETEKEND DOOR DE GRIEKSE EN MIDDELEEUWSE METAFYSICA; DENKEN EN GELOVEN LAGEN IN ELKAARS VERLENGDE. De hemelkoepel omsloot de wereld en in die wereld was de ordening een neerslag van de hemelse orde. SLOTERDIJK heeft in zijn boeken *Sferen* laten zien dat de zeepbel van de metafysica is uiteengespat. Daarmee zou de religie tevens haar grond hebben verloren, want God was verwikkeld in die metafysica. De ondergraving van de metafysica kreeg al veel eerder duidelijke contouren in Kant's magnum opus, *Die Kritik der Reinen Vernunft* (1781). In dat werk had hij al de godsbewijzen onderuit gehaald en op grond van de kennisleer de metafysica voor onmogelijk verklaard. In de *Reinen Vernunft* is de godsidee gereduceerd tot een *kennis regulerend principe*. Was in de oude metafysica God, als funderende substantie, de garantie voor de eenheid van de werkelijkheid, bij Kant wordt het een principe 'alsof'. We kunnen de eenheid niet kennen, maar om alles binnen één perspectief te kunnen zien, veronderstellen we die eenheid. God heeft een functie in het denken over de werkelijkheid, niet in de werkelijkheid zelf. Kant sloot nog in zekere zin aan bij de oude metafysica, doordat hij met zijn godsidee een sluitsteen voor zijn kennistheorie formuleerde in de vorm van de transcendentale idee, die weliswaar buiten het domein van de kennis lag, maar het in het verstand ingebakken hulpmiddel was om de werkelijkheid als één geheel te zien. Het probleem van de eenheid en de veelheid is een oud wijsgerig thema: de vraag hoe de veelvormige wereld in één werkelijkheid, in één ordening is vatten. De platoonse en neoplatoonse filosofie vooronderstelden ook een *oorspronggevende eenheid* en dat was de idee van HET GOEDE of HET ENE. Die idee was geen onderdeel van deze ondermaanse werkelijkheid, maar daarop richtte de werkelijkheid zich via de hogere werkelijkheid van het *echte onveranderlijke zijn*. HET ENE ging die hogere, geestelijke werkelijkheid nog te boven (aan gene zijde van het zijn). HET ENE, HET GOEDE, God maakt geen deel uit van de wereld waarin wij leven, maar gaat die onmete-

lijk te boven met als belangrijke functie de eenheid van de veelvuldige werkelijkheid te verklaren en de mogelijkheid tot kennis te funderen. Het kan worden gesteld dat SPINOZA met zijn rationele systeem van de *Ethica* ook van het de ene substantie, God, uitgaat om de eenheid van de werkelijkheid te kunnen formuleren. Wat de wijsbegeerte vóór Kant buiten het denkend subject in God legde, plaatste Kant in de zuivere rede. Veel speculatief denken heeft omwille van de eenheid in het systeem de godsidee nodig. Dit systeemdenken maakt dat er twee soorten kennis ontstaan: praktische en theoretische kennis. Aristoteles stelde reeds dat op grond van ervaring praktische kennis werd verkregen, maar het denken streeft naar wijsheid en naar kennis die berust op zo min mogelijk principes, want kennis die berust op minder principes is meer exact dan die ook op bijkomende principes berust. Deze theoretische kennis is moeilijker te verwerven omdat ze ver verwijderd van de zintuigen is.[10] Deze algemene kennis verschaft inzicht in de oorzaken, terwijl de empirische kennis zich met de afzonderlijke praktische zaken, zoals ambachten, artsenij e.d., bezighoudt. Het theoretische heeft qua wijsheid een hoger aanzien, terwijl de praktische kennis noodzakelijk is voor het gewone dagelijkse leven. De theorie is de wezenlijk kennis en naast de praktische kennis gelden slechts *historia*, verhalen. Deze tweedeling in theoretische kennis en praktische kennis heeft de wijsbegeerte tot in de 20e eeuw volgehouden. Kant postuleerde God nog in de *Praktische Vernunft* omwille van de ethische garantie die dat bood. Maar de werkelijke ethiek is volgens hem gegrondvest in de rede en godsdienst is in zoverre redelijk zolang zij de redelijke ethiek van de autonome mens ondersteunt. De religie is geen bron van de ethiek, dat is het verstand. De rede krijgt bij Kant de statuur van een aparte instantie, die als rechtbank heel de werkelijkheid voor zich daagt en veel houdt daarvoor dan – terecht – geen stand. Het zij daarbij aangetekend dat deze rechtbank tevens de aanklager is. Dit is een dubbelfunctie, waarin een zekere circulariteit dreigt en de rede zelfgenoegzaam kan worden. Dit kan worden gebillijkt, want de rede had

nog veel (sloop)werk te verzetten. De zeepbel van de metafysische systemen begint in de 19e eeuw al erg dunne plekken te krijgen en vervolgens zal zij verder eroderen door het sloperswerk in de rest van de 19e eeuw, Feuerbach, Marx, Schopenhauer en Nietzsche, om uiteindelijk uiteen te spatten. En daarmee werd ook de metafysische God onhoudbaar, zoals die in de theologie door een vermenging van de cultische God met de metafysische gestalte had gekregen.

Inmiddels heeft ook de rede door de Verlichting als rechtbank aangesteld aan statuur ingeboet. Een sluitende kentheorie met een daaraan verbonden logica als fundament voor alle weten is een onhoudbare hypothese. Er is geen wijsbegeerte meer die een eenduidige monopolistische pretentie op de rede kan maken, aldus Van Reijen[11]. De oude droom van de wijsbegeerte van een mathesis universalis, een redelijkheid die alle kennis zou kunnen verbinden, *a theory of everything*, leeft misschien nog bij een enkele natuurkundige, maar geldt nu niet meer als reëel. De illusie van een mathematische ordening van de 'gehele werkelijkheid' moet worden opgegeven. Hoe indrukwekkend de wetenschappelijke prestaties met name in de wisen natuurkunde ook zijn ze vormen een uiterst belangrijke benadering van de werkelijkheid maar het leidt niet tot een alomvattende theorie. De rede kan niet meer vanuit zichzelf (a priori) ontwikkeld worden, dat wil zeggen los van de 'denkstof'. Met POPPER ben ik van oordeel dat het weinig zin heeft om een 'filosofische methode' te ontwikkelen: elke methode is legitiem die tot voor discussie vatbare resultaten leidt. Wat er toe doet zijn niet methoden en technieken, maar zin voor problemen en gepassioneerdheid daarvoor.[12]

In de 19e eeuw groeide het historisch besef: ons denken en doen is ingebed in een geschiedenis. In eerste instantie werd gepoogd om een wetmatigheid in de gang van de geschiedenis te ontwaren. Het denken van Hegel suggereerde dat in de geschiedenis een noodzakelijke dialectiek plaatsgreep door de zelf ontplooiing van de geest en het denken van Marx stelde met een identieke logica dat de geschiedenis een

noodzakelijk proces was op grond van de maatschappelijke verhoudingen. Deze vormen van denken, ook wel aangeduid met *historicisme*, werden ondermeer door Karl Popper met argumenten verworpen.[13] Sommige Duitse historici meenden dat de geschiedeniswetenschap de rol van de wijsbegeerte had overgenomen en dat zij de noodzakelijke gang van de geschiedenis zouden kunnen ontdekken. Wetmatigheid is iets wat aan het verleden vreemd is. We kunnen met ons verstand alleen proberen het verleden te begrijpen. De rede werd door het groeiend historisch besef pluriform. Zij kent zelf een geschiedenis en maakt geschiedenis.14 Gaandeweg groeide het besef van de beperktheid van onze kennis en dat deze geen afbeelding van de werkelijkheid is, maar een historisch bepaalde configuratie van een aantal elementen daaruit. Dit betekende tevens het einde van de grote verhalen (Lyotard). In het verlengde daarvan werd door menig auteur ook het begrip ‘waarheid’ afgeschreven als pretentieus of ondemocratisch. Ook het ‘bewuste ik’ werd door de theorieën van Marx en Freud geen meester meer in eigen huis. Volgens Marx was iemands denken het resultaat van zijn plek in de maatschappelijke verhoudingen en volgens Freud werd het heen en weer geslingerd tussen zijn driften en de eisen van zijn opvoeding. Het sceptisch subjectivisme ging de boventoon voeren. Voor je het weet zit je dan in het postmodernistische moeras en is een filosoof als de baron van Münchhausen met zijn eigen haardos als enige reddingsboei.

Wetenschap

De statuur van de wijsbegeerte heeft ingeboet en zij vertoont een even veelkleurig beeld als de werkelijkheid. Omdat we nu eenmaal vastigheid willen, hebben we ook in de menswetenschappen een nieuwe rechtsprekende instantie gecreëerd: de door statistieken overwoekerde wetenschap. Als iets in een tabel is te presenteren met een power-point-presentatie dan is (lijkt) het wetenschappelijk. In de menswetenschappen leidt dit bij tijd en wijle tot absurde situaties: men bedenke dat de sterpsycholoog Stapel niet als fraudeur ontmaskerd werd door zijn absurde vraagstelling en onderzoeksmethoden, maar door studenten

die de data wantrouwden. Nu heb ik een groot ontzag voor de meeste wetenschappen, maar wel in meervoud en binnen de grenzen die aan de diverse wetenschappen nu eenmaal door vraagstelling en methode eigen zijn. In deze zijn de *Prolegomena* van Hussel's *Logische Untersuchungen* als mede diens rede over de crisis van de Europese wetenschappen voor de Weense cultuurbond uit 1935 nog steeds behartenswaardige literatuur[15]. De wetenschap als zodanig is ook geen instantie. Ze is hooguit een idee dat ons leidt bij de beoefening van een wetenschap. Het huidige academische klimaat met zijn publicatiedrang en kleine onderzoekjes leidt bepaald niet tot bezonnen weten. De meeste wetenschappen maken de wereld nuttiger, maar niet begrijpelijker.[16] Voor het begrijpelijk maken van onszelf in onze wereld, hebben we nuchtere kritische redelijkheid nodig die respect heeft voor wat wetenschappen aan echte kennis leveren en die tevens besef heeft van haar eigen beperkingen. HUSSERL, de aartsvader van de fenomenologie, droomde in de eerste helft van de vorige eeuw nog van zijn *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Van één van de laatste fragmenten uit 1937 luidt de eerste zin *Die Philosophie als strenge Wissenschaft, der Traum ist ausgeträumt*[17]. Deze zin wordt veelal verkeerd begrepen alsof Husserl een jaar voor zijn dood dat hoge doel voor de filosofie had opgegeven. In het vervolg betoogt hij echter dat de filosofie haar opdracht verzaakt en dat ze deze niet op mag geven. In de filosofie gaat het uiteindelijk om waarheid als een oneindige opgave. Wie deze positie van waarheidsvinding verlaat, begeeft zich in de sfeer van het vrijblijvend gebabbel. Ook TUGENTHAT wijst op het gevaar dat de huidige filosofie bedreigt door enerzijds het mensenleven niet meer op waarheid te oriënteren of anderzijds zich terug te trekken op een minimaal waarheidsbegrip.[18] Voor Husserl was waarheid: *dat wat evident zo is*.[19] Het gaat om waarheid over de werkelijkheid zoals die zich aan ons vertoont. Dat betekent ondermeer dat er geen sprake kan zijn van 'diepzinnige verborgen waarheid', maar een zo helder mogelijk proberen te begrijpen wat zich in de ervaring voordoet. Veel wijsgerige en wetenschappelijke theorie-

vorming leidt er evenals de wijsgerige toe dat de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid gevaar loopt. De 19e eeuwse idee van Lammetrie *l'homme machine* keert in onze tijd terug in opvattingen als *Wij zijn ons brein* (Victor Lamme). De rede heeft nu eenmaal in zich dat zij leidt tot een gesloten systeem. Het Rationalisme was en is derhalve (begrijpelijk) eenzijdig.[20] Zij ontstond tussen de heilige huisjes van het toenmalig ethisch denken. Husserl wilde deze eenzijdigheid van het denken te boven komen, niet door in de vaagheid te vervallen van 'er is meer tussen hemel en aarde', maar in strenge wetenschappelijkheid wilde hij de rede opbouwen vanuit haar fundament: *prima philosophia*. Hij zocht niet naar de logica als systeem, maar naar de voorwaarden waarmee en waaronder een logica werkt. Evenals bij iedere wetenschap zijn de eerste stappen die worden gezet, bepalend voor het vervolg. Er steekt iets tegenstrijdigs in de poging van Husserl: hij zoekt naar de fundamenten van een overall theorie, maar wil geen systeem bouwen. Deze tegenstrijdigheid maakt, naar mijn inzicht, dat hij steeds verder van zijn doel verwijderd raakte. Steeds opnieuw, gedetailleerder en gedifferentieerder zette hij de eerste stappen op zoek naar de primaire denkvormen die aan zowel de exacte als de geesteswetenschappen een fundament zouden kunnen geven, maar steeds meer bleek bij de pogingen tot meer verfijnde onderscheidingen een sterkere verwikkeling van alles met alles. Van onderaf, vanuit de veelheid, naar een algemeen alles omvattende denkwijze komen is in feite een paradox. Zeker als men de opvatting huldigt dat systeembouw een vijand is van het echte filosoferen.[21] Maar het precieze denken van Husserl kan ons wel helpen om de vragen rond God en godsdienst helderder te krijgen. De methodologische impact van de fenomenologie ligt meer in het perspectief dan in de procedures die zij biedt.[22] De nadruk op de ervaring en de fenomenen, alsmede de eis van rationaliteit zijn van evident belang. Dat alles in het besef dat de verwarrende veelheid van de werkelijkheid zich slechts in voorlopige, tijdgebonden ordeningen laat vatten.[23] Husserl stelt dat er één rede is die zowel praktisch, logisch, ethisch als

theoretisch is.[24] In al ons denken en doen functioneert een vorm van redelijkheid. Het is onmogelijk om grenzen van de rede te kunnen vaststellen met daaromheen sferen van irrationaliteit, want dan is het vermeende irrationele tot een rationeel thema geworden en heeft aandeel in de rationaliteit.[25]

Alles wat we verwoorden of vertellen heeft een zekere vorm van toetsbare rationaliteit in zich. In principe is het denken van de marktkoopman gelijk aan dat van een wetenschapper, misschien is dat van de het laatste iets ordelijker, omdat die zich aan bepaalde overeengekomen regels houdt.[26] Het is een illusie te menen een algemeen voor alles geldend systeem van regels van de grond af aan uit te kunnen werken. Eén algemene rede die kan overtuigen, kan wel een droom van vele filosofen zijn, maar die zal ons ook onze vrijheid ontnemen. De rede en de met haar verbonden taal geven ons weliswaar een distantie tot de werkelijkheid en zijn derhalve ook de bron van onze vrijheid, maar die afstand maakt ook dat het verwoorde altijd ook die distantie heeft tot de werkelijkheid en nooit de werkelijkheid zelf is. We zijn verwikkeld in de wereld, maar we kunnen door het denken daar in zekere mate uit loskomen. Als we de idee van één algemeen geldige theoretische rede terecht opgeven en tegelijkertijd onderkennen dat in al ons doen en laten een zekere mate van redelijkheid functioneert, dan moeten we er voor waken de geconstrueerde rede van de exacte wetenschap te verheffen tot de norm voor alles. Wetenschappen worden ook wel terecht disciplines genoemd: het gaat om een geformuleerde denkafspraak en onderzoeksmethoden, waaraan de wetenschapper zich dient aan te passen. In dat denken dat zich van modellen bedient, worden ervaringen gefilterd om tot *zuivere feiten* te komen en tot theorieën die algemene processen beschrijven die voorspelbaar zijn. Er zijn echter tal van ervaringen die op dat filter achterblijven, omat ze niet tot de gewenste zuiverheid leiden. Zie bijvoorbeeld het pleidooi van FRANK ANKERSMIT over het belang van de ‘*sublieme historische ervaring*’ voor het geschiedkundig onderzoek.[27] De ervaringen

die buiten het wetenschappelijk kader vallen, zijn juist die ervaringen die er voor ons gewone leven en ook voor de geesteswetenschappen het meeste toe doen, zoals vriendschap, trouw, liefde,schoonheid etc.. Al sinds eeuwen hebben mensen gepoogd om ook die ervaringen in taal en beeld te vatten en juist zulke verwoordingen staan vaak nog over de tijd heen nog dicht bij onze eigen ervaringen. Zo voorlopig als de (natuur)wetenschappen zijn, zo bestendig in de tijd lijken vele van deze taaluitingen, die ons kunnen raken, ons bestaan kunnen verhelderen en ons leren kritisch te kijken. Het zoeken naar rede en redelijkheid is een avontuur van eeuwen. Het is een gevaarlijke illusie dat ons denken op een punt is gekomen waarin al het voorafgaande overbodig is geworden. Het is omwille van ons mens-zijn van vandaag noodzakelijk om achterom te kijken teneinde te ervaren hoe we geworden zijn tot wat we zijn. Dat alles wat we over het verleden zeggen in zekere mate een constructie is, waarin de subjectiviteit van de onderzoeker een rol speelt, kan niet leiden tot de conclusie dat alles 'maar subjectief' is. Vanzelfsprekend heeft alle geesteswetenschap een belangrijk subjectief element; zij kan zonder interpretatie niet bestaan. De visie die een historicus, een filosoof of theoloog voorlegt, is een voorstel dat anderen de ogen kan openen en dat kan worden bediscussieerd. Juist het bestaan van verschillende visies kan ons denken verder helpen.[28] Ook de denkpogingen van de oude metafysica hebben ons nog steeds het nodige te zeggen. Het is een erfenis die moet worden opgenomen ten einde onze redelijkheid te beproeven. De rede is de stem van de mensheid in de afzonderlijke mens.[29]

De enige idee waar we vanaf moeten is de idee van een mogelijke alomvattende waarheid an sich. Waarheid is een idee, een oneindige en tevens normatieve idee, waarmee we kunnen denken en leven. Waarheid is altijd een waarheid omtrent iets en de wijze waarop die waarheid getoetst kan worden is mede afhankelijk van dat iets. De uitspraak 'de roos is rood' is alleen te toetsen aan een concrete roos of dit zo is. Een belofte kan alleen getoetst worden naar de mate waarin

hij wordt ingelost. De waarheid van veel uitspraken ‘controleren’ we op grond van wat we menen te weten en wat we voor mogelijk houden. Er is geen enkelvoudige waarheid, maar er zijn waarheden in soorten en maten. Water is voor de scheikunde ‘H_2O’, maar bij regen vooral ‘nat’. Het één is niet exacter dan het andere, het betreft een andere situatie en is in die situatie ‘waar’. De ‘waarheid’ van de ene uitspraak is niet altijd uitsluitend voor iedere andere: ze zijn vaak compossibel. De vraag ‘Is Jan een aardige vent?’ kan heel goed beantwoord worden met ‘Ja en nee!’. Waarmee aangegeven wordt dat het er van afhangt in welke situatie, bv. ‘Ja als je met hem tennist’ en ‘Nee, als je zaken met hem moet doen’. Alle waarheidstheorieën ten spijt, in de gewone dagelijkse situaties weten we heel goed wat we met ‘waar’ en ‘niet waar’ bedoelen. Wij gaan er veelal van uit dat mensen om ons heen over het algemeen de waarheid spreken. Dat alles een zekere voorlopigheid heeft, evenals veel wetenschappelijke waarheden, is geen grond voor een pleidooi tegen de waarheid als normatief idee. Ons leven wordt mede bepaald door een voortdurend discours, waarin we zijn verwikkeld. We leven in een talige wereld en hoewel we de waarheid hoog willen houden, raakt ze veelvuldig in het gedrang. Natuurlijk had Bacon gelijk toen hij zei dat het maatschappelijk debat door vele drogbeelden wordt beheerst. Het is echter bij de meeste maatschappelijke controverses in principe mogelijk om verkeerde voorstellingen van zaken te corrigeren, hetgeen niet noodzakelijkerwijs tot gevolg heeft dat die correcties dan ook worden geaccepteerd. Fictie is vaak overtuigender dan de grillige werkelijkheid, zoals het ‘succes’ van vele complottheorieën laten zien. Overal vindt mythevorming plaats en die is vaak hardnekkiger en geloofwaardiger dan een beschrijving van de werkelijke gang van zaken, maar zulke verhalen zijn in principe te ontmaskeren. De ene theorie is plausibeler dan de andere, maar dat wil niet zeggen dat die dan ook geloofd wordt. Maar alles wat geloofd wordt dient wel te staan onder kritiek van de rede of de redelijkheid. Dat geldt voor alle maatschappelijke, politieke en ook voor godsdienstige opvattingen.

Het omwille van de democratie alle opvattingen gelijkschakelen als een 'mening', kan ons van een hoop discussies verlossen, maar dat zet tevens ons verstand buiten spel. Dat veel van onze politieke discussies tegenwoordig berusten op 'beeldvorming' en dat het los van iedere werkelijkheid vrij staat beelden te schetsen, is bedenkelijk. Denken dat de waarheid geen geweld wil aandoen, wil redelijk zijn en dat laatste is ook een 'norm-woord'. De rede is norm zonder zelf 'iets' te zijn, ook dat is een idee over de wijze waarop denken zich dient te voltrekken. We mogen de gedachte van HUSSERL niet opgeven dat we in één gemeenschappelijke wereld leven, waarin de mensheid een gemeenschap is van mogelijke *Verständigung*.[30]

Ons bestaan is gefundeerd op geloof, niet allereerst godsdienstig geloof, maar vooral een seculier geloof in de wereld waarin we leven. *Wir glauben ehe wir wissen*, stelt HUSSERL terecht.[31] Als wij in deze wereld worden geboren, gaan we meeleven, meespreken en meedenken in een bestaande gang van zaken. Het meeste van onze kennis is 'van horen zeggen', van thuis, op school etc. We vertrouwen op onze zegslieden, opleiders etc. Dat vertrouwen is fundamenteel en het is, zoals de psycholoog Erikson het noemde, een *basic trust*.[32] Husserl heeft het over een 'Urglaube'. Dit heeft de consequentie dat ons weten niet waardevrij is, maar dat we emotioneel gebonden zijn aan dat wat we menen te weten. De rede is ook door ons gevoel gepersonaliseerd; het gevoel onthult de identiteit van existentie en rede.[33] Met die bagage kunnen we ons bewegen door de wereld. De verbondenheid van emotie, persoon en rede kan de sceptische vraag 'Is dat wel zo?' bedreigend maken, want dat kan niet alleen het weten, maar daarmee ook het vertrouwen ondergraven en daarmee enorm emotionele reacties losmaken. Het 'geloven dat', de inhoud, heeft in dat geval een direct verband met het 'geloven in' , dat weer een verband heeft met dat basisvertrouwen. Erg duidelijk wordt dit verschijnsel bij mensen die in een gesloten groep leven, een ideologische gemeenschap of een sekte, zij reageren veelal heftig en afwijzend op afwijkende gedachten en standpunten,

omdat daarmee hun door de groepsideologie verschafte zekerheden worden ondergraven en daardoor dan ook hun emotionele basis wankelt. Zoals Husserl terecht opmerkt: *Geloof is geen zaak van willekeur',*[34] *je kunt niet zomaar beslissen wat je gelooft*. Geloof behoort bij onze habitus. We geloven met 'hart en ziel'. Het verschaft ons informatie over de wijze waarop we mens zijn. Daarmee is het geloof, elk geloof, een kennisbron. Hetgeen geloofd wordt, mag, ondanks de emotionele basis die ermee verbonden is, niet onaantastbaar zijn. Geloof kan de feitelijkheid manipuleren. Het 'wat wordt geloofd' dienen we zorgvuldig tegen het licht te houden en te bevragen, willen we redelijk zijn. De analytische filosoof Zuurdeeg verklaarde de geloofsinhoud tot 'overtuigingstaal', maar maakte daarbij geen kwalitatief onderscheid tussen gewelddadige ideologieën en religieuze voorstellingen. SAFRANSKI merkt op dat het probleem van Nazi-Duitsland was dat in Hitler werd geloofd en dat zijn waandenkbeelden handen en voeten kregen in het maatschappelijk handelen.[35] RICOEUR stelt terecht dat de sentimenten die de politiek mogelijk maken, deze ook ontregelen.[36] Geloof kan 'terecht' of 'onterecht' zijn: je kunt je vertrouwen, enthousiasme en emoties op de verkeerde kaart zetten en naarmate je jezelf daar meer aan toevertrouwd, wordt de emotionele binding sterker en een redelijke correctie moeilijker. Als mensen maken we deel uit van een 'bezield verband', of dit nu seculier of religieus is, en daardoor werkt in een ieder van ons ook van het 'meningenklimaat' dat heerst in een samenleving of een godsdienstige groep. Het enige wat ons kan verheffen boven deze inbedding en de feitelijkheid van het bestaan is de redelijkheid, die ons een zekere mate van vrijheid verschaft ten aanzien van het bestaande. Zij richt zich vooral op het nieuwe, het andere en het mogelijke, hiermee wordt de configuratie waarin wij leven ter discussie gesteld. Wij leven binnen een beperkte horizon, maar we kunnen haar verwijden. Van oudsher geldt dat de wijsbegeerte begint met de verwondering, met de vragen 'Wat is dat?' en 'Hoe komt dat?', maar direct daarmee verbonden is bij de antwoorden op deze vragen de kritische vraag 'Is dat wel zo?'.

Dat is de vraag die distantie schept tot de wereld en onszelf en die we niet uit de weg kunnen gaan.

De vraag *Is dat wel zo* heeft vooral veel consequenties gehad voor de godsdienst in de westerse wereld. Het Rationalisme ging met de blik van de rede naar de godsdienst kijken. SPINOZA legde in zijn *Tractatus* de Schriften naast de rationele kennis en concludeerde dat de Geschriften geen natuurlijke kennis leveren en daar vaak mee in strijd zijn. Het doel van zijn arbeid is om een scheiding tussen theologie en filosofie te bewerkstelligen.[37] In de eeuwen daarop volgend groeide de kritiek, enerzijds op de kerk (VOLTAIRE) anderzijds op allerhande geloofsvoorstellingen. In de 19e eeuw kwam de Bijbelkritiek op en werd met name de houdbaarheid van het één en ander door de vele wetenschappelijke ontdekkingen steeds twijfelachtiger. Hetgeen de verhalen vertelden werd niet meer voor mogelijk gehouden. Tegelijkertijd nam de kritiek toe op de metafysica die zo nauw verbonden was met de geloofsleer en onthulde de wetenschappen veel over de werkelijke oorzaken van ziekte, het ontstaan van de aarde, de evolutie etc.; zo werden ook veel elementen uit de geloofsleer steeds minder aanvaardbaar. De godsdienstkritiek en de wetenschappen hebben in de 19e en 20e eeuw veel geloofsvoorstellingen op losse schroeven gezet. De kerken reageerden veelal afwerend op de nieuwe ontwikkelingen door de nadruk te leggen op de feitelijkheid – het 'echt waar zijn – van de geloofsverhalen, zodat dit steeds meer ging botsen met wat in het gewone leven voor mogelijk werd gehouden. Het werk van de gereformeerde dogmaticus Kuitert toont met name een steeds verdergaande sloop van de geloofsleer met als leidende vraag *wat is nu echt waar?* Het is de vraag of deze exercitie waarbij gepoogd wordt het geloof, de geloofsleer en het geloofsverhaal 'tot een feitelijke stand van zaken' terug te brengen tot iets zinnigs leidt. Geloofszaken worden dan tot platte feiten, die niet kloppen met andere, wetenschappelijke, platte feiten. Hier wreekt zich het negeren van de traditie die in de 19e eeuw al begint om de eigen aard en context van het godsdienstig spreken te onderzoeken.

Door SCHLEIERMACHER wordt de poging ondernomen om het godsdienstige los te maken uit de controverse tussen wetenschappelijke feitelijkheden en geloofsverhalen. De geesteswetenschappen moeten de succesvolle exacte wetenschappen als voorbeeld laten varen en zoeken naar hun eigen methoden (o.m. DILTHEY en HUSSERL). Met de *linguistische Wende* in de tweede helft van de vorige eeuw met namen als HEIDEGGER, RICOEUR en GADAMER komt de hermeneutische stroming op, waarbij de nadruk komt te liggen op het 'verstaan' en 'begrijpen'. Met name de laatste twee genoemde denkers bieden tal van inzichten die verhelderen en de moeite waard zijn, maar behoort de kritische vraag 'Is dat wel zo?' ook niet thuis bij de vragen rond de religie? Wordt bijvoorbeeld de Bijbelse theologie weer niet te gemakkelijk en te snel op het schild gehesen? De beperking die in de hermeneutiek tegenwoordig in haar benadering van Bijbelse teksten bezigt, lijkt de kritische instelling uit te stuiten; het gaat immers om *verstehen* zo wordt betoogd.
De geschriften van de Bijbel bevatten voor de onbevooroordeelde lezer een bont en tegenstrijdig geheel, waarvan het nog maar de vraag is in hoeverre het 'één geheel' is en of die kleine bibliotheek ook niet door een flink aantal toevalligheden geworden is wat zij is. In ieder geval is zij het geloofsboek van de westerse mens in de laatste 18 à 19 eeuwen geweest. Dat maakt het op zich bijzonder, niet zondermeer door de inhoud, maar door de wijze waarop het werd en wordt gebruikt. De functie maakt het tot een religieus boek. De opvattingen over de Bijbel kleuren hetgeen er in werd gelezen. De geloofsleer vormde de leeswijzer en het interpretatiekader. De geloofsleer is ontstaan in een wisselwerking tussen de bijbelse geschriften, de wijsbegeerte en de cultuur. Verliest de Bijbel de functie van geloofsboek dan is het niets anders dan een aantal wellicht belangwekkende geschriften uit een ver verleden, waarvan je kennis moet nemen om de westerse cultuur, schilderkunst etc. te kunnen duiden. De status van de Bijbel ligt niet in haar zelf, maar in de levende geloofsgemeenschap. Het christendom

is een godsdienst en wij zijn erfgenamen van die traditie in haar volle omvang. Dat betekent dat we ons ook kritisch moeten bezinnen op dat wat ons is overgeleverd. We kunnen dat in alle redelijkheid niet los maken van de andere tradities waar we ook in staan: die van de Verlichting, de Romantiek, de ontwikkeling van de techniek etc. Al die tradities beïnvloeden de wijze waarop wij onze werkelijkheid beleven en ook de wijze waarop we geloven, de Schriften lezen etc. De inhoud en gevoelswaarde van de ideeën en idealen zijn ondanks een gelijk woordgebruik veranderd. Voor het lezen van de oude geschriften is een hernieuwde leeswijzer nodig.

Het begrip ‘idee’ is al verschillende malen gebruikt: de godsidee, de idee van de waarheid en de idee van de rede. Plato heeft het begrip ‘idee’ in hoge mate vorm gegeven: de ideeën vormden de eigenlijke werkelijkheid in een vaste orde. Ze waren *Urbild en Vorbild* voor het aardse, zoals Heidegger typeerde. In de metafysica golden de ideeën van het goede, het schone en het ware als transcendente waarheid en zij waren richtinggevend voor het denken. Het geestelijke had prioriteit boven het materiële, het theoretische universele boven het toevallige. Met de Verlichting krijgen ideeën een minder prominente rol. Zij vormen geen eigen werkelijkheid meer, maar komen aan de kant van het verstand te staan. Bij KANT functioneerden drie ‘transcendentale ideeën’: God, wereld en persoon. Deze drie ideeën vormden de leidraad om de ervaringsoordelen te kunnen ordenen. Omtrent deze ideeën is volgens KANT geen ervaring mogelijk, maar zij functioneren in het denken omwille van het denken. Ideeën staan aan de kant van het denken en helpen ons denken. Kennis is een avontiir van ideeën, ze zijn door ons ontworpen en niet door de wereld om ons heen.[38] Ze zijn zelf moeilijk bepaalbaar. SCHILLER stelt terecht dat noch ervaring noch abstractie leiden naar hun oorsprong; hun vroege verschijning in de tijd ontrekt hen aan de waarnemer.[39] We hebben er weet van. Ideeën die ons in de veelheid helpen orde te scheppen en zo de feitelijke werkelijkheid overzichtelijker maken, hebben hier niet onze belangrijk-

ste interesse. Dat zijn hoofdzakelijk de denkgereedschappen van de exacte wetenschappen. Daarnaast zijn er de historisch gegroeide institutionele ideeën over de samenleving, de staat, soevereiniteit, het recht etc. Ook deze ideeën hebben hun eigen plaats en recht en eigen vormen van toepasbaarheid Ik denk dat we er van af moeten zien om te pogen in Hegeliaanse zin 'de idee in haar waarachtige gestalte en algemeenheid' te vatten. WALDENFELS laat overtuigend zien dat onze wereld in verschillende, elkaar overlappende ordeningen uiteenvalt.[40] Het is vooral van belang om ideeën binnen hun eigen domein te gebruiken en toe te passen en uiterst terughoudend en kritisch te zijn bij grensoverschrijdingen. In die onoverzichtelijke wereld moeten wij ons zien te bewegen. Ook andere ideeën vormen daarbij een belangrijke oriëntatie: van oudsher de ideeën van het goede, het ware, maar vooral: vrijheid, verantwoordelijkheid, rechtvaardigheid, eerlijkheid, liefde, vriendschap, barmhartigheid etc. Het zijn die ideeën die onze ervaringen kleuren, ons verlangen voeden en ons aanzetten tot handelen. Ideeën zijn de ontwikkelingsmotoren van de geschiedenis, aldus Husserl.[41] De belangrijkste samenvattende idee is in deze context niet 'het goede', maar de ons bepalende idee van de humaniteit. De idee dat we mens zijn en hebben te zijn. Een idee dat meteen een praktische, ethische opdracht in zich sluit, zoals al door KANT geformuleerd, dat een mens de andere mens niet als middel mag gebruiken. SIEP STUURMAN schreef een indrukwekkend boek over de *Uitvinding van de mensheid*, waarin het de lange ontwikkeling laat zien van hoe via het grensverkeer van beschavingen de gedachte groeide van één mensheid over de stamen etnische verschillen heen naar de verklaring van de rechten van de mens[42]. Ideeën ontwikkelen zich met de mensen. We beoordelen vanuit ideeën onze situaties en relaties, maar ze leiden ook ons handelen. Ze zijn normatief en richtinggevend. Ze zijn nooit absoluut, d.w.z. los van de werkelijkheid, maar ze zijn altijd situatiegebonden en tegelijkertijd overstijgen ze iedere situatie. Menselijkheid en humaniteit als idee en ideaal. Bij Husserl ging het in de

filosofie om de 'vermenselijking van de mens'.[43] Al het denken, ook het wetenschappelijke, is pas volkomen redelijk als het 'erkenntnis-sethisch' is.[44] Een mens heeft en is zijn ideaal; hij is de *Werkmeister* van zijn leven. Hij is object en subject van zijn leven.[45] Streven naar een gelukt leven, dat draagt in zich het risico van mislukking. En daar komt de mens naar voren als een *risikofall*. Ideeën kunnen wel de motor van de geschiedenis zijn, maar ze kunnen er ook toe leiden dat de geschiedenis lelijk derailleert.[46] Ideeën kunnen klonteren tot gevaarlijke ideologieën en dat geldt zowel voor seculiere als religieuze ideologieën. Wanneer ideeën een gesloten complex gaan worden, wordt het gevaarlijk, want dan ontstaan er 'zuiveren in de leer' en onzuiveren of ketters. Maar ook in een open samenleving is het niet eenvoudig: ook goede bedoelingen zijn geen garantie voor succes, en verkeren vaak zelfs in hun tegendeel zoals HANS ACHTERHUIS in diverse boeken laat zien: ontwikkelingswerk dat nieuwe armoede creëert, utopieën die in dystopieën verkeren, bevrijdend geweld dat nieuwe chaos creëert...[47] Een kwetsbare mens kan zich door ideeën laten inspireren, maar kent daardoor ook het falen, tekortschieten, de onmacht... Kortom al die ervaringen die in de wetenschap op het filter achterblijven, die de rede niet in een systeem kan vatten en die toch wezenlijk bij ons mensen horen ook al willen zelfhulpboeken in de psychologie ons van het tegenovergestelde overtuigen.

Juist bij dit laatste, een kwetsbare, falende mens en zijn ideeën, haakt de joodse en christelijke godsdienstige traditie aan. Niet als een 'basale overtuiging' die gelukkig maakt, maar in een tegenstrijdigheid die recht doet aan de kwetsbare mens: troost en uitdaging en dat in één adem. Verhalen en liederen over geborgenheid én de verontrustende oproepen van de profeten staan naast elkaar. Geloofsvertrouwen en vertwijfeling liggen in elkaars verlengde. Hoewel deze noties van belang zijn, is het de vraag of het mogelijk is in redelijkheid een directe verbinding te maken tussen ons en dit dit geloofsgoed van eeuwen. Te gemakkelijk ontstaat een nieuwe vorm van Biblicisme dat gemakke-

lijk alle seculiere weten buitensluit. Wanneer men, in navolging van Joodse stromingen, stelt dat de Schrift alleen met de Schrift dient te worden uitgelegd en dat de 'redactie' van deze geschriften er een eenheid van heeft gemaakt, creëert men middels deze opvattingen toch weer een gesloten werkelijkheid. De consequentie van het uiteenspatten van de metafysica is dat ook de grote spiegel van de geloofsleer als leeswijzer in scherven is gevallen en dat maakt dat de Bijbel een ander geloofsboek is geworden. We kunnen het niet meer doen met één groot verhaal, waarin wij ons en onze werkelijkheid zich kunnen spiegelen, maar we moeten het met scherven doen. Dat geldt ook voor de Bijbel die uiteengevallen is in geschriften en vele geschriften weer in losse fragmenten. Dit laatste, gevolg van de historisch-kritische methode, wil men in theologische kringen nogal eens verwerpen. Deze methode zaagt de tak af waar ze op zit, betoogt *Ben Vedder*,[48] maar je zou kunnen repliceren: Kan die tak ons nog wel houden en zal de tak niet bezwijken onder het gewicht van onze theologische pretenties?

Het christendom is een godsdienst, zoals andere en ook anders dan andere. Het heeft allereerst de kenmerken van alle godsdiensten: centraal staan mythen en riten. Ons probleem met de mythe wordt gedeeltelijk veroorzaakt door het feit dat het joods-christelijk erfgoed (evenals de Islam) gevormd wordt door 'gehistoriseerde mythen' en 'gemystificeerde geschiedenis'. Met het eerste wordt bedoeld dat mythische verhalen in de geschiedenis zijn geplaatst en met het tweede dat historische kernen een mythische aankleding hebben gekregen. Zijn de mythen van vele godsdiensten geplaatst in een soort 'oertijd', het jodendom en het christendom plaatsten die verhalen ook in de loop van hun geschiedenis. Lange tijd beschouwde men ze dan ook als geschiedenis. Gedurende eeuwen gold in onze wereld als definitie van een mythe *een verzonnen godsdienstig verhaal*. De bijbelse verhalen golden echter als 'echt' in tegenstelling tot de mythen van andere godsdiensten. Door het ontstaan van het 'historisch besef' en de kritiek van de wetenschappen is men kritisch gaan kijken naar die verhalen: 'Is dat wel zo?'. Juist

het gehistoriseerde element in de joods-christelijke mythe maakt ze kwetsbaar voor deze kritiek. Het mythische was ondergeschikt aan het historische geworden in een tijd dat het historisch besef toenam. Gaandeweg brokkelde er veel af: eerst de Schepping, de aartsvadercyclus, toen de uittocht (Martin Noth), en nu zelfs David en Salomo… (Finkelstein & Silbermann) Waar archeologie, geschiedwetenschap en tekstwetenschap werken, zullen steeds meer ‘historische’ zaken in twijfel worden getrokken of in een ander licht gesteld. Zulks voor irrelevant verklaren, zoals ROSENZWEIG en BUBER deden en nog vele navolgers doen, is een vorm van wegduiken voor wat we inmiddels weten, teneinde een vrijplaats te kunnen creëren. Binnen de Joodse traditie kan dit nog gebillijkt worden, omdat zij uiterst ruimhartig met interpretaties omgaat. Er zijn wel zeventig verschillende en ook strijdige interpretaties van een tekst mogelijk en zelfs als de maat van zeventig vol is, wordt niet de interpretatieve ruimte beperkt, maar de maar verruimd. In de calvinistische zucht naar ‘eenduidig waar’ is dit ondenkbaar en dan leidt het principe van BUBER en ROSENZWEIG tot een gesloten werkelijkheid. Het historischkritisch naar de Bijbel kijken creëert een nieuwe openheid en dat houdt in dat niet gezocht wordt naar het historische in de verhalen, maar een zoeken naar de historische context daarvan, teneinde de mythische zeggingskracht terug te vinden. Over het *Nieuwe Testament* lijkt nog een grote consensus over allerhande kwesties, maar ook daar zullen de beelden kantelen. De Hollandse Radicale school dateerde in het begin van de 20e eeuw de diverse boeken allen in de 2e eeuw en niet zoals nu gebruikelijk is in de 1e eeuw.[49] Wie recente literatuur leest, merkt de spanning die er is tussen die momenteel geldende vroege dateringen en wat er in de korte tijd na het optreden van Jezus van Nazareth en de opschriftstelling allemaal heeft moeten gebeuren: zowel een mondelinge traditie als de vorming van een gemeentetheologie als een redactie van al dat materiaal. Als Gerd Teißen zijn ontwikkeling van het vroege christendom beschrijft, is het uiterst twijfelachtig om de vorming van een religie met ritueel, ethiek etc. in de peri-

ode van enkele decennia te laten plaatsvinden.[50] Daarenboven dient te worden bedacht dat voor opschriftstelling een zekere mate van geconsolideerde gemeenschappen voorwaarde is en dat de archeologie in de eerste eeuw daar geen sporen van vindt. Historisch gezien ligt veel van het vroege christendom in het duister en we hebben enkel mythologische verhalen over het begin. Terecht stelt ALBERT SCHWEIZER dat de geloofsvraag ook niet met historische feiten kan worden beantwoord. In wezen is het een godsdienstwijsgerige vraag.[51] Noch de 'echte' Jezus, noch Petrus, noch Paulus kennen wij als personen; zij figureren in een mythische setting. Voor begrip van de teksten geldt: Niet het historische is van primair belang maar het mythische. Dit was al in de dertiger jaren de positie van Van den Bergh van Eijsinga in diens boek 'Leeft Jezus of heeft hij alleen maar geleefd?'[52] De discussie die volgde ging echter vooral over de historiciteit...

Het heeft in de vorige eeuw enige tijd geduurd voor er erkenning kwam van evidente feiten en bij die erkenning zocht men naar een nieuwe leeswijze. Toen Bultmann met zijn *Entmythologisierung* kwam, deed dat veel stof op waaien. In de Bijbelse verhalen ging het, volgens Bultmann, om 'bestaansverheldering'. Door het mythologische er af te pellen bleef er een verhelderende kernboodschap over. Er waren in die tijd meer van zulke gedachten: Husserl betoogde ook dat er in de mythologische voorstellingen een rationele kern steekt, die er kan worden uitgelicht. Terecht stelde TILLICH dat de taal van de Bijbel mythisch is en dat deze niet letterlijk moet worden genomen. Vervolgens blijkt dat als je zo met de verhalen omgaat er wel een erg slap verhaal overblijft. Ricoeur liet in zin *La symbolique du mal* zien dat het eigenlijke wat er in de mythe wordt gezegd met de mythologische context is verweven. De mythe is de wieg van ons weten (Odo Marquard). Aristoteles betoogt dat de theologie en de wijsbegeerte uit dezelfde grondhouding van de verwondering voortkomen. Ook de mythe is een antwoord op de verwondering over het bestaan van mens en wereld. Verstaan van mythologische verhalen impliceert dan ook het pogen 'terug te vinden' van de

verwondering waar ze uit voortkwamen. Om andermaal Tillich aan te halen: *Of je neemt de Bijbel letterlijk, of je neemt hem serieus.* De Adamitische mythe, *de Grote Vloed*, Abraham, Exodus enz. hebben hun historische context in de oudheid en zijn typisch door de wijze waarop zij toen vigerende motieven hebben vorm gegeven. Alles wat tekstwetenschap, archeologie en vergelijkende godsdienstwetenschap te berde kunnen brengen, kan ons verstaan vergroten. De Schriften bevatten geen geïsoleerde teksten: ze hebben een wordingsgeschiedenis en krijgen vervolgens een receptie geschiedenis. De Bijbel bevat een bundel geschriften, waarvan de canonisering eerst in de derde eeuw zijn beslag kreeg. De 'gesloten vorm' van de canon is door een gemeenschap tot stand gebracht en heeft vervolgens gemeenschappen gevormd. De fixatie van enkele reformatorische en evangelicale gemeenschappen op deze 'gestolde vorm' leidt tot theologische starheid. Wanneer we ons met de bijbelwetenschappen inlaten zal al dat ons de gelaagdheid van de Schriften onder ogen laten zien en gemakkelijke generalisaties als 'de God van de Bijbel' of 'de bijbelse boodschap' onmogelijk maken. In de Bijbel vinden we fragmenten van godsgeloof en die zijn zeker niet eenduidig. Evenmin is er één beeld van Jezus van Nazareth; we hebben verschillende geloofsuitingen over hem. De Geschriften bevatten geen informatie over 'bovennatuurlijke zaken', ze tonen ons de neerslag van geloofsuitingen. Dit meervoud moeten we in stand houden en niet door een rationele gewelddaad tot een eenheid proberen om te vormen.

Het gaat om geloofsuitingen van mensen, dus van de mensen die aan de wieg hebben gestaan en ook van hen gedurende eeuwen met verhalen van het christendom hebben geleefd. Ze hebben geïnterpreteerd, hebben gedachten toegevoegd, sommige geaccentueerd en andere buiten beschouwing gelaten. Cultuurelementen en folklore werden ermee verweven en zo kreeg het christendom op verschillende plaatsen ook een ander karakter. Voor het verstaan van de teksten is niet de historiciteit van hun inhoud van belang, maar zicht te hebben op

historische context waarin zij werden verteld en met het oog waarop zij werden verteld. Voor het geloofsverstaan van vandaag is de hele traditie van belang, maar ook in de traditie is steeds een zoeken naar context nodig, opdat de ervaringen van mensen zichtbaar worden. De bekende kreet van Derrida *Il n'y a hors texte* is onzinnig als men die (overigens verkeerd) opvat als dat er niet buiten een specifieke tekst moet worden gekeken. Iedere tekst verwijst naar een wereld buiten de tekst en maakt deel uit van een cultuuren tijdgebonden 'taalwolk'. Een ieder spreekt in en schrijft met 'geleende taal'. Aan de basis van iedere tekst staan menselijke ervaringen opgedaan in een bepaalde context. De zoektocht naar de betekenis van de taal, de leefwijze en het karakter van een vroegere wereld vormt de aanzet tot begrip, dat soms eerder doorbreekt wanneer we de voorwerpen, kunstuitingen e.d. er bij betrekken dan wanneer we ons op een tekst alleen zouden concentreren. Net als bij en door zorgvuldige bestudering van de Schriften zal ons ook veel van de traditie vreemd voorkomen en vaak ook onbegrijpelijk. Hoe verder zaken in de tijd van ons afstaan, hoe moeilijker deze afstand te overbruggen. De theologie kan zich niet terugtrekken op een 'hermeneutisch eiland', maar zal zich met de wetenschappelijke standaarden van nu moeten durven confronteren met het eigen verleden en de eigen geschriften. Dat heeft niets met geloof uit te staan, maar met redelijkheid. Het verleden is nooit normatief, het geeft te denken en te overwegen met alles wat we weten. Het is van belang ons te hoeden voor een 'luie rede' en te verzinken in de conventionaliteit; traditie en originaliteit moeten altijd verbonden zijn, het oude opwekkend met het nieuwe verenigen, aldus HUSSERL.[53]

Als het verleden niet normatief is en er geen normatieve geloofsleer meer kan bestaan, met welke criteria beoordeel je dan het verleden, je erfenis? Voor dit soort zaken zijn geen absolute criteria of normen. Er is geen instantie waar we ons op kunnen beroepen. Bij het denken en overwegen van ons erfgoed hebben we geen enkele 'vastigheid' dan onze eigen ervaring, beleving, emotie en rationaliteit. Zoals bij alle

kwesties die geestelijke zaken betreffen, is er alleen de discussie mogelijk in hoeverre een bepaalde opvatting enige plausibiliteit heeft. Bij alle grondige arbeid om het verleden tot ontwaren is er alleen de mogelijkheid van inleven, de poging om ervaringen te delen. In godsdiensten gaat het om het verhaal wat het betekent mens te zijn (Dupré). Dat verhaal van menswording is nooit af en we dienen er voor te waken om dat met eenvoudige trefwoorden af te doen. De hedendaagse rationaliteit heeft de mogelijkheid van een theïstisch geloof ondergraven en de idee van een almachtige, alles regelende, alwetende God is niet meer vol te houden. Dat is ontegenzeggelijk waar, maar deze constatering is ook nogal simplistisch en heeft geen oog voor het denken in de traditie, waarin PLOTINUS, AUGUSTINUS, DYONISIUS en CUSANUS over de 'onkenbaarheid' van God spraken en een traditie waarbij ALMACHT niet betekende 'Alleskunner', maar waarbij de zgn. eigenschappen van God geduid worden als *oorsprong van alle macht, wijsheid, weten, goedheid e.d.*' . Het godsbeeld in de geschiedenis is geenszins een constante, noch bij de filosofen, noch bij de gelovigen. Juist de diversiteit geeft te denken. En zeker, ook de mens is niet meer wie die geweest is. Een mens bestaat in onze opvattingen niet meer als een sterfelijk lichaam dat de drager is van de onsterfelijke ziel. We zijn ons lichaam en we zijn onze geest en die twee zijn niet te scheiden. En toch gaat die scheiding uit het verleden ergens over en raakt aan een voor ons herkenbare 'dubbelheid' van het bestaan. Ons lichaam geeft ons een venster op de wereld; het is er mee verknoopt, maakt er deel vanuit en is ervan afhankelijk. Het is ook verknoopt met het 'ik' – dat wonderlijke begrip – dat aan het 'buiten' zijn innerlijk ontleent en een 'tegenover' nodig heeft om zichzelf te kunnen leren kennen, dat zo weet heeft van zichzelf en zich uitstrekt over de tijd. Ook al kennen we van talloze vroeger duistere zaken inmiddels de werkelijke oorzaken, lijden en verdriet zijn van alle tijden; het mysterie van leven en dood is altoos met ons bestaan verbonden. We accepteren het wetenschappelijk wereldbeeld van een kleine planeet rondtollend in een eindeloos, uitdijend heelal,

alsmede de theorieën over het ontstaan van het leven en de ontwikkeling ervan, maar we verheugen ons toch over de opkomende zon en we verstillen voor het mysterie van leven en dood. Zo zijn veel mensen, ondanks dat zij 'zoveel beter weten', ongeneeslijk religieus. De Oudtestamentische profeten spreken hen aan, zij lezen de evangeliën, het zonnelied van Franciscus ontroert hen evenals zo vele andere fragmenten. Niet door een groot verhaal of een kloppende theorie er achter, maar als fragmenten, flarden uit het verleden, scherven van de oude spiegel waarin zij even zichzelf herkennen of zoals Huub Oosterhuis dichtte: *Vonken verleden hier gezaaid*.

Het christendom is, zoals gezegd, in eerste instantie een religie en daarin gaan mythe en rite hand in hand. Het verhaal hoort niet in eerste instantie op de pijnbank van de rede, maar heeft zijn eigenlijke plek in de liturgie of godsdienstoefening. Het is kortzichtig om te stellen dat eerst de waarheid van het verhaal door de rede moet worden bevestigd voordat het zinvol is om de ritus te voltrekken. Het is veeleer zo dat in en door de context van de ritus het verhaal zijn waarheidskarakter verwerft. De ritus is, zoals De Groot opmerkt, een 'gebaar', dat intrinsieke betekenis heeft en die overdraagt. In de boeiende discussie tussen De Boer en De Groot over een religie zonder God, legt De Boer de nadruk op de hermeneutiek en De Groot reduceert religie tot de ritus, alsof daar taal alleen onderdeel van het gebaar is.[54] Maar de taal doet er wel degelijk iets toe. Sommigen hechten aan de strikt traditionele woorden, anderen zoeken juist naar nieuwe woorden die hen met de oude verbinden. In de context van votum, gebed, lied en zegen heeft het Schriftwoord zeggingskracht. Al deze liturgische elementen votum, gebed en lied – behoeven 'God' als 'tegenover' willen ze niet in het luchtledige terechtkomen, maar daartoe zijn geen metafysische of dogmatische constructies nodig. Het gaat er niet om een definitie of een sluitend Godsidee te formuleren, maar het gaat om Zijn functie in de geloofshandeling, waarin Hij tot leven komt. In de rite ontstaat er

de ruimte voor 'productieve interpretatie' om een term van Vattimo te gebruiken, waarbij het niet gaat om 'nieuwe ervaringen', maar om een nieuwe kijk op de wereld, die aan de oude wordt toegevoegd en die in lijn daarmee is.[55] Die confrontatie van oud en nieuw levert een eigensoortige ervaring op die als 'religieus' kan worden gekenmerkt. Liturgie, taal en gebaar zijn er omwille van die gezamenlijke ervaring die wordt gevormd in de ontmoeting van traditie en actualiteit. Een Bijbeltekst en de daarin verwoorde gedachte heeft doorgewerkt in de geschiedenis. Het gebruik van de tekst kan in de geschiedenis tot een betekenisverschuiving hebben geleid. Zo lezen wij Jesaja 9 over het volk dat in duisternis wandelt met Kerstmis, terwijl Jesaja dat nooit zo zou hebben bedacht. Als we dat begrijpen, moeten we dan met Kerst Jesaja maar links laten liggen? Hier wreekt zich de gedachte dat de oorspronkelijke betekenis, voor ons begrip de eigenlijke betekenis zou moeten zijn. Voor het begrijpen zijn zowel de oorspronkelijke betekenis als de latere betekenis van belang, want zij tonen ons het leven van de symboliek die we willen begrijpen en ervaren. Het gelijkstellen van de oorspronkelijk betekenis met de eigenlijke, laat ook zien hoezeer het protestantisme verward is geraakt in het biblicisme. Dat al onze theologische opvattingen uit de Bijbel moeten worden gehaald (en dus daar in gepropt worden), is een last die de Bijbel helemaal niet kan dragen. Met de erkenning dat de Bijbel een godsdienstig boek is en dat het dus in de eerste plaats godsdienstige uitingen en mythen bevat, kunnen we ook inzien dat ook in het christendom de mythe zijn verstaanshorizon heeft binnen de godsdienstige handeling: de rite.

Het is moeilijk de religieuze ervaring te duiden. Te gemakkelijk wordt om die te duiden gegrepen naar de verhalen over 'grote geloofshelden', zoals de bekering van Paulus, Luther of de getuigenissen van grote mystici. Daarmee krijgt de religieuze ervaring een overweldigend karakter die maar weinig mensen deelachtig kunnen worden of kunnen meebeleven. Bovendien vooronderstellen deze ervaringen in hun verwoording een mythisch opgevatte transcendentie. De ervaring wordt

immers 'bewerkstelligt' door een 'buiten' of een 'boven'. Het komt mij voor dat de zo beschreven ervaringen van heiligen en geloofshelden vooral hun vorm en inhoud kregen door interpretaties achteraf, evenals dat het geval is met de gehistoriseerde mythen van de Bijbel. Voorwaarde voor de mogelijkheid van zulke interpretaties zijn het deel hebben aan een actuele godsdienst waarin de productieve interpretatie zo'n ervaring contouren geeft. De mythische taal is een hulpmiddel om uitdrukking te geven aan die ervaring en ook om die ervaring tot leven te wekken. Mystieke ervaringen vinden we in meerdere of mindere mate in alle godsdiensten, maar hun specifieke karakter krijgen zij door een bepaalde godsdienst, waarmee zij onlosmakelijk verbonden zijn. Dat wil niet zeggen dat die ervaring niet echt of werkelijk is; iedere ervaring wordt 'opgeroepen' in en door een context. Er is een fundamenteel verschil tussen 'ervaren' en 'fictie'. Bij het laatste is sprake van een actief verzinnen, hier gaat om wat Husserl een 'passieve Leistung' noemde en dat betekent dat het niet actief bedacht is, maar waarin het denkend subject toch ook een indirecte rol speelt. Met wat we geloven en wat we weten interpreteren en verwoorden we een ervaring. Een belangrijke kern van de religieuze ervaring is 'het gevoel dat een mens in de grote wereld past, er mag zijn en daar iets te doen heeft'. Of zoals SAFRANSKI het stelde: 'Het komt er op aan op het gevoel 'bedoeld' te zijn, Men wenst zichzelf als een tekst te kunnen lezen'.56 Of zoals TILLICH het stelde 'het gevoel geaccepteerd te zijn zonder dat je acceptabel bent'[57] en dat betreft de 'moed om te bestaan, een 'absoluut geloof zonder een speciale inhoud.'[58] Die ervaring wordt ervaren als een geschenk en/of als opdracht. Ook te denken is aan een zekere verwantschap met wat ANKERSMIT de 'sublieme historische ervaring' noemde, die er niet op gericht is onze kennis te vermeerderen,[59] maar die heerst soeverein op haar eigen territoir en is niet onderhorig aan de epistemologische wetgever van de waarheid.[60] Uit cognitief oogpunt bezit ze geen *raison d' être* maar ze kan op een nieuwe wijze laten kijken61. De mythische verhalen en de riten faciliteren de religieuze erva-

ringervaring. Dat impliceert ook dat geloofsgemeenschappen en tradities een voorwaarden zijn voor de ervaring.
Wezenlijk voor God is zijn functie in de godsdienst als aanspreekpunt en richtpunt. Als de metafysische God dood is, betekent dat niet het einde van God. Door de gerichtheid op God wordt niet God duidelijker, maar wordt het eigen leven in een ander licht gesteld en ontstaat een nieuw perspectief. Dat ons behoedt voor de overmoed om te denken dat alles in onze hand ligt en alles maakbaar is en verzoent ons zo met onze onmacht en beperktheid dat we niet machteloos worden en dat alles zonder dat de verantwoordelijkheid voor wat wel in ons vermogen ligt ons wordt ontnomen. We worden geconfronteerd met onze vrijheid en onze mogelijkheden, maar ook met ons tekort, ons verdriet en schaamte. De context van de godsidee wordt gevormd door het gebaar van de liturgie, niet groots en niet meeslepend, maar in de gewone 'alle(zon)daagsheid'. Het gebed, geen monologue interieure, maar eerder een dialogue interieure, is het ultieme moment van bezinning op de eigen situatie door zich naar buiten te richten. Het lied laat ons mee ademen met anderen. Zo versterkt de productieve interpretatie het zelfverstaan en zo wordt de rede gevoed door ons te denken te geven. Juist in deze context worden ideeën tastbaar en begrijpbaar. De Schriften geven ons inhoud aan de ideeën als vrijheid, verantwoordelijkheid, eerlijkheid, liefde, gerechtigheid. De vraag 'Adam waar ben je?'of 'Mens, waar is je broer?' zegt meer over verantwoordelijkheid dan een referaat, het exodusverhaal vertelt meer over vrijheid en bevrijding dan een gedegen wijsgerige verhandeling. Verhalen geven aan de ideeën over ons menszijn zo handen en voeten dat ze het hart raken en een uitnodiging en uitdaging vormen tot verwerkelijking.
Het mythische heeft in deze denktrant een functie in het geloof en is geen voorwerp van geloof. Zelfs in tijden dat de mythische verhalen voor 'waar' gehouden werden, was de productieve interpretatie belangrijker. (Kerkvaders maakten gebruik van de zogenaamde allegorische interpretatie, waarmee zij een 'diepere zin'aan de teksten ont-

leenden.) De opvattingen over God, Christus, Geest en de Bijbelse figuren groeiden mee met de tijdgeest, omdat altijd de actualiteit van het geloof de werking mede bepaalde. De 'Eeuwige God' is geen constante – dat is in de Bijbel al niet zo – , maar in de Godsidee resoneren de ervaringen van eeuwen. Hans Jonas en MAX SCHELER spraken in de vorige eeuw van een 'wordende God'. De Godsidee, zo stelt HUSSERL, is een *Bewußtseinsleistung*, d.w.z. een prestatie van het bewustzijn zonder dat die idee door het verstand wordt 'uitgevonden'.[62] De godsidee is gevormd van horen zeggen – bij de joden wordt de NAAM zelfs bij een pasgeborene ingefluisterd – en de idee wordt spraakmakend. Een idee 'is' niets, het wordt iets door de verwerkelijking. 'Liefde' is niets, maar moet verwerkelijkt worden door lief te hebben, evenzo geldt dat voor rechtvaardigheid, trouw, verantwoordelijkheid etc. Ideeën vormen een ijken een richtpunt en hebben zo een eigensoortige, geestelijke werkelijkheid. Kennis is een avontuur van ideeën, ze zijn door ons ontworpen en niet door de wereld rondom.[63] Ideeën hebben een 'werking', niet dat zij ons 'sturen', maar ze 'stuwen', zoals De Rijk over beginselen stelt.[64] Als richtpunt voor alle ideeën geldt voor Husserl God, evenals dit voor Plato het Goede was, voorbij alle werkelijkheid.65 Dit geestelijke wordt alleen werkelijkheid doordat mensen geestdragers zijn. De geest is op zich niets, maar ontleent zijn kracht aan de fysieke krachten van haar dragers.[66]

'*Voor een tijd een plaats voor* God', dichtte Achterberg en Kuitert nam die dichtregel over voor de titel van een zijn laatste boeken. God licht voor ons op in andere mensen, in de oprechten, de waarachtigen en zuiveren.[67] Deze gedachten moeten ons er ook van bewust laten zijn dat we verantwoordelijk zijn en blijven voor wat geloven. En hier komt dan toch weer de rede in het spel. Niet om een geloofstheorie of een religieus wereldbeeld te ontwerpen. Dat is de speculatieve rede die we achter ons moeten laten. Het gaat om de kritische rede teneinde kritisch te zijn en te blijven op ons eigen gelovige denken, ervaren en doen. Ook al erkennen we het geloof als een kennisbron, dan betekent dat ook

dat die als alle kennisbronnen onder vrije kritiek staat en de theologie dient zich ook die kritiek te laten welgevallen.[68] 'geloofsevidenties' gelden binnen de algemene evidenties en dat kan in eerste instantie leiden tot ketterijen.[69] Het gebruik van de mythische taal zit vol valkuilen. De gemeenschap die erdoor wordt gesticht, kan een enge beslotenheid krijgen met een gevaarlijke groepsdwang. In plaats van de persoonlijke identiteit te ondersteunen, kan het uitnodigen de eigen identiteit volledig te verliezen en die aan de groep/religie te ontlenen en ondergeschikt te maken. Geloof kan een motivatie voor iemands handelen zijn, maar het is nooit een rechtvaardiging daarvan. Zoals Hannah Arendt stelde: 'we zijn ook verantwoordelijk voor wie we gehoorzamen'. Te gemakkelijk ontkomt men aan de verantwoordelijkheid door een beroep op het geloof, het goddelijk gebod of het gevoel. Sommige geloofsopvattingen kunnen uiterst gevaarlijk zijn, zeker als mensen menen dat zij namens God kunnen spreken en handelen! Dat geldt voor alle godsdiensten. Religieuze instellingen en voorgangers kunnen ook uiterst dwingend zijn door een ware leer, een ware liturgie en een ware levenshouding aan hun volgelingen te willen opleggen. Dan worden de zaken omgekeerd: een mens is er zo voor de religie en de religie niet meer voor de mensen. Het is problematisch dat juist deze uit de hand gelopen vormen van religie door de religiebestrijders worden gebruikt om het verschijnsel als zodanig te veroordelen. Alle denkbeelden van mensen kunnen verkeren in waandenkbeelden, dus ook godsdienstige. Het meest wezenlijke van religie is, of zou moeten zijn, dat het mensen de vrijheid geeft om hun plaats in het leven en de samenleving te vinden en niet om hen vanuit een autoriteit die plaats aan te wijzen. IJver voor God kan een nederige hovaardij van voorgangers betekenen die slechts voor de mensen een boodschap heeft, maar aan hen geen boodschap heeft en hen verder laat verkommeren of erger: ze voor een zogenaamd religieuze kar spant. Het gaat er ook om de beperkingen en reikwijdte van de religie te durven zien en te aanvaarden. In eerste instantie is religie er voor het 'kleine leven'; zodra ze een zetel

wil verwerven in het machtspel van het grote leven gaat het faliekant mis, zoals de geschiedenis overduidelijk heeft laten zien en nog laat zien. Redelijkheid behoedt ons voor een theologisch moeras.
HUSSERL stelde dat in de religie een steeds rijkere kern van intuïtief begrip groeit die omkleed is met een irrationele feitelijkheid.[70] In aansluiting met het voorafgaande betoog zou ik zeggen: een rijkere kern van intuïtief begrijpen gekleed in een mythisch verhaal en gedragen door ritueel. De ideeën waarmee we ons leven vorm geven, werden en worden door een wisselwerking van leven en verhalen steeds voller van inhoud. Dan gaat het niet om de feitelijkheid, maar om de dynamiek van het verhaal, zoals RICOEUR laat zien aan de hand van het bekende fragment uit *Genesis* I, dat de mens geschapen is naar Gods beeld en gelijkenis. Niet als feit, waarbij gezocht moet worden naar het imprimatur die de Schepper heeft achtergelaten, maar de scheppingsdaad zelf als voortdurende handeling.[71] Een handeling die zich in ons moet voltrekken in het besef dat onze menswording een voortdurend project is. Het is niet het verstand dat eerst een mythe 'ontwerpt', maar de mythe is een 'gegroeid verhaal' dat in de rite zijn plaats heeft. Het verhaal van een Schepper ontstaat niet door Deze uit de schepping af te lezen, maar door de 'ontmoeting met God' wordt een nieuw perspectief geopend waardoor de wereld als schepping kan worden ervaren. Bewustzijn van de wereld, van het zelf en van God vormen een onverbreekbare structurele eenheid.[72] In onze tijd kan men God weglaten en zich beperken tot de feiten van de wetenschap, maar het is niet mogelijk om God te frommelen tussen in gaatjes tussen de feiten van de wetenschap. Deze feiten bepalen ook ons wereldbeeld en dat heeft consequenties voor onszelf, ons geloof, voor God en de wereld. Religie is niet zozeer zingeving of spiritualiteit, alswel documentatie van zinvol leven, die gebruik maakt van de ervaringen van eeuwen en daarmee in contact wil blijven. Het geloven geeft te denken en dat denken zal redelijk moeten zijn.

1 (Groot, 2006), blz. 62
2 (Peels Rik, 2013) (*Het disjunctieve atheïsme van Herman Philipse,* 2008)
3 (Ricuoer, 1990), blz. 409
4 Husserl, BW IX, blz. 124
5 Husserl, BW VI, p. 87; (Jonges, 2004) § 34
6 (Boer, 1996), blz. 63
7 (Philipse, 1995), (Rijk, 2010)
8 (Heidegger, 1957), blz. 64
9 Husserl, HUA XIV, blz. 223
10 (Aristoteles, 1958), 982a
11 (Reijen, 1987), blz. 156
12 (Popper, 1962), blz. 72
13 (Popper, 1966)
14 Theo de Boer in (Groot, 2013), blz. 22
15 Husserl, HUA VI, *Beilage* I
16 Husserl, HUA, blz. 28.
17 HUA VI, 508vv.
18 (Tugenthat, 1970), blz. 404
19 HUA VI, blz. 281
20 HUA VI, blz. 337
21 Husserl, HUA IX, p. 30 (Cairns, 1959), p. 85
22 (Kohák, 1978), lz. 140
23 (Waldenfels, 1987)
24Husserl, HUA VI, blz. 275
25 Husserl, HUA XXVII, blz. 206
26 (Linschoten, 1964), blz.26
27 (Ankersmit, 2007)
28 (Ankersmit, 1996), Hfd. II en III
29 (Safranski, 1997), blz. 27
30 Husserl, HUA XXVII, blz. 188
31 Husserl, HUA III, blz. 281
32 (Erikson, 1968), blz. 82
33 (Ricoeur, 1960), blz. 118
34 Husserl, HUA VIII, blz. 368
35 (Safranski, 1990), blz 148
36 (Ricoeur, 1960), blz. 136
37 (Spinoza, 1979) blz. 99
38 (Popper, 1962). blz. 95
39 (Schiller, 2004), deel V, blz. 360
40 (Waldenfels, 1987)
41 Husserl, HUA blz. 322.
42 (Stuurman, 210), blz. 12
43 Husserl, HUA blz. 429
44 Husserl, HUA XXVII, blz. 40
45 Husserl, HUA XXVII, blz. 37
46 (Safranski, 1997), blz. 25
47 (Achterhuis, 1998)
48 (Vedder, 1997), blz. 170, 190
49 (Eysinga, ong. 1930)
50 (Theissen, 2003)
51 (Schweizer, 1966), blz. 513,.519
52 (Eijsinga, 1930)
53 Husser, HUA XIV, blz. 231.l
54 (Groot, 2013)
55 (Vattimo, 2003), blz 71.
56 (Safranski, 1997), blz. 324
57 (Tillich, 1952), blz. 156
58 Ibidem blz. 172.
59 (Ankersmit, 2007), 245
60 Ibidem, blz 252
61 Ibidem, blz. 242
62 Husserl, HUA XVII, blz. 289/90.
63 (Popper, 1962), blz 82
64 (Rijk, 2010), blz. 191
65 Husserl, HUA XVII, blz. 181
66 (Scheler, 2002, 15e druk), blz 66
67 Husserl, BW IX, blz. 247. Vgl. (Jonges, 2004), blz. 220.
68 Husserl, HUA XXVII, resp. blz. 91 en
69 Husserl, BW VII, 237.
70 Husserl, HUA XXVII, blz. 65.
71 (Ricoeur, 1955), blz. 112.
72 (Scheler, 2002, 15e druk), blz. 89

ACHTERHUIS, Hans. 1998. *c van de Utopie*. Amsterdam 1998. ◊ ANKERSMIT, F. R. 1996. *De Spiegel van het verleden*, Kampen 1996. ◊ Ankersmit, Frank. 2007. *De sublieme historische ervaring*. Groningen, 2007. ◊ Aristoteles. 1958. *Metafysica* ◊ Benjamins, H.S. 2003. *Een zachte vorm van zijn, drie manieren om van God te denken*. Budel 2003. ◊ Boer, Th. de. 1996. *Langs de gewesten van het zijn*. Zoetermeer 1996. ◊ Cairns, D. 1959. Husserl 1959-1959. Den Haag 1959. ◊ Dupré, Wilhelm. 2005. *Expirience and Religion, Configurations and Perspectives*. Brussel 2005. ◊ Eijsinga, G.A. van den Bergh van. 1930. *Leeft Jezus of heeft hij alleen maar geleefd?* Arnhem 1930 ◊

Erikson, Erik H. 1968. *Identity, Youth & Crisis*. London 1968. ◊ Eysinga, G.A. van der Bergh ± 1930. *Inleiding tot de Oud-Christelijke letterkunde*. Amsterdam ±. 1930. ◊ Groot, Ger. 2006. *Het krediet van het credo*. Amsterdam 2006 ◊ Groot, Ger en Theode Boer. 2013. ◊ *Religie zonder God*. Amsterdam 2013. ◊ Heidegger, Martin. 1957 . *Identität und Differenz*. Pfüllingen 1957. ◊ Husserl. 1994. *Briefwechsel* I T/M IX. s.l. : Wolters Kluwer, 1994. ◊ —. 1985 (6e). *Erfahrung und Urteil*, herausgegeben L. Landgrebe. Hamburg 1985(6e). ◊ Husserl, Edmund. *Huserliana, Verzameld werk*. Den Haag: Wolters Kluwer. ◊ Jonges, Arne. 2006. *Alsof het zo is, doen, geloven, denken*. Budel 2006. ◊ —. 2004. *Een atheïstische weg naar God, Edmund Husserl en het Godsprobleem*. ◊ Budel: s.n., 2004. ◊ —. 2007. *Goed Gelovig*. ◊ Kohák, Erazim. 1978. *Idea & Experence*. Chicago 1978. Linschoten, Prof. dr. J. 1964. *Idolen van de psycholoog*. Utrecht 1964. ◊ Marquard, Odo. 1999. *Het einde van het noodlot en andere esseys* (Ned. vert. dr. L. ten Kate van Abschied von Prinzipiellen, Stutgart 1981). Baarn 1999. ◊ Peels Rik, Stefan Paas. 2013. *God bewijzen*. Balans, 2013. ◊ *Het disjunctieve atheïsme van Herman Philipse*. Rik Peels, Rene van Woudenberg. 2008. Ned. Theologisch tijdschrift, Zoetermeer 2008, Vols. 62,2 ◊ Philipse, Herman. 1995. *Atheïstisch Manifest*. Amsterdam 1995 ◊ Popper, Karl. 1962. *Conjectures and Refutations, the growth of scientific knowledge*. New York 1962. ◊ —. 1966 . *The open society and its ennemies*. Princetown 1966 ◊ Reijen, Willem. 1987. *De onvoltooide Rede*. Kampen 1987. ◊ Ricoeur, Paul. 1960. *L'homme Failible*. Paris 1960. Ricoeur, Paul. 1955. *Histoire et vérité*. Paris 1955. ◊ —. 1990. *Soi même comme un Autre*. Paris 1990. ◊ Rijk, L.M. De. 2010. *Geloven en weten, pleidooi voor een sober atheïsme*. Amsterdam 2010. ◊ Safranski, Rüdiger. 1997. *Das Böse oder das Drama der Freiheit*. München 1997. ◊ —. 1990. *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch, über das Denkbare und das Lebbare*. München 1990. ◊ Scheler, Max. 2002, 15e druk. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bonn 2002, 15e druk. ◊ Schiller, Friedrich. 2004. *Sämtliche Werken*. München 2004. Schweizer, Albert. 1966. *Geschichte det Leben-Jesu-Forchung*. s.l. :

Siebenstern Taschenbücher, 1966 ◊ Silberman, Israel Finkenstein & Neil Asher. 2010. *David & Salomo*. Rotterdam 2010. ◊ —. 2006. *De Bijbel als Mythe*. Den Haag 2006. ◊ Spinoza. 1979. *Tractatus Thelologico-Politicus*. Darmstadt 1979 ◊ Stuurman, Siep. 2010. *De uitvinding van de mensheid*. Amsterdam 2010. ◊ Theissen, Gerd. 2003. *Die Religion der ersten Christen, Eine theo-*

rie des Urchristentums. Darmstadt. 2003. ◊ Tillich. 1952. *The Courage to Be*. Digwells Place 1952. ◊ Tugenthat, Ernst. 1970. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1970. ◊ Vattimo, Gianni. 2003. *Het woord is geest geworden, Filosofie van de secualarisatie* (vert. prof. dr. J.J.M. de Valk). Kampen 2003. ◊ Vedder, Ben. 1997. *Wandelen met woorden*. Best 1997. ◊ Waldenfels, Bertrand. 1987. *Ornung in Zwielicht*. Frankfurt am Main 1987.

HUSSERL AND THE PROBLEM OF GOD

I INTRODUCTION

In this study I intend to focus on the question which is central for every philosophy of religion: the problem of God. Since religion belongs to the heritage of mankind, it is a subject for philosophy in general, in spite of the opposite contemporary tendencies in philosophy. It is important to pose the general problem of God and religion in a genuine philosophical way and to answer the occurring questions by purely philosophical means. This philosophical search for truth is important for theology too.

It makes no sense to treat the problem of God in mere terms of existence, e.g., whether he exists or not, since all philosophical subjects are involved in this problem: epistemology, anthropology, ethics and metaphysics. I chose Husserl, the founding father of phenomenology, for my guide to explore this vast landscape. The main reason is, that Husserl as a philosopher tries to build up his philosophy from the very beginning and wished to gain an idea of God in a strictly philosophical way; in fact he characterized his philosophy as an 'atheistic path to God'.

The texts Husserl published during his lifetime were mostly of an epistemologica! and logical nature. About the problem of God we can only find some remarks in margine. His philosophical heritage contains a huge amount of manuscripts, many of which have been published in the 'Husserliana during the last fifty years. These writings and the published letters permit a broader view on the motives and direction of his thought. Our intention is to read and understand Husserl in the light of his main aim, and to reconstruct his philosophy in this perspective.

II MOTIVES

Most authors acknowledge the ethical purposes of his work, but few recognize that for Husserl the problem of God was most important. In his search for reason and his attempt to realize philosophy as *rigorous science*, he was motivated by the serious goal to achieve a concept of God.

During his lifetime Husserl was often misunderstood. After his so called turn to transcendental phenomenology many of his pupils left him, since they regarded this as mere idealism. The events during the rise of Nazism in Germany isolated him. He felt a complete German, but he was, born as a Jew, excluded from the community. During this period he wrote the *Krisis*, in which work insights and thoughts of the previous years come together in a concise and critical way. In his view there is an crisis in sciences because the paradigm of the natural sciences is being adapted to every field of research, even to the humanities. The idea of the world has crumbled and mankind has lost its universal interest in a flood of scepticism. Europe is in need to find a basic philosophical science that will reinstall reason. This will be the aim of phenom-

enology. Freedom and responsibility are cornerstones of Husserls thought.
Reason has to free man from a determining scientific way of thinking that closes the door fo freedom. Phenomenology is not concerned about facts but about the ideas that make facts. We need ideas and a purified reason to come to an adequate understanding of the world, culture, humanity and God. Husserl became a protestant and a member of the Protestant Church. He calls himself an undogmatic Christian. Religion contains in his opinion a source of reasonable knowledge. In Husserl's view philosophy and theology share the same aim: a life led by reason. Since reason is in a crisis, philosophy has to redefine it.

III REASON

In this chapter we try to explain the broader sense of reason as intended by Husserl. A scientific deterministic form of reason is useless in human affairs. Reason initiates freedom by going beyond factual reality unto a plurality of possibilities through which we free ourselves from the coercion of mere actuality. To human beings, real freedom means living in autonomous reason and this makes man responsible. In Husserl's view reason is practical, theoretical and ethical at the same time. Reason has to be founded. His aim is an open *mathesis universalis* which does not end up in a closed philosophical system. *The criterion for truth is evidence*. Reason must be recovered and founded by describing how the phenomena present themselves Transcendental phenomenology is a systematic self-explanation of how we experience things and how we think It will proceed by inductive methods and avoid deductions There is no presupposed order which reason must try to grasp We must develop reason by investigating how we do know and how we do think reasonably The idea of God has to be constituted in the same way religion takes this idea for granted and presumes its validity with a reasonable component, this has to be worked out in real reasonable terms. *Philosophy can rely neither on revelation nor on dogma*. The method to obtain reason is transcendental phenomenology finite man seeks for infinite ideas to realize his humanity.

IV EPISTEMOLOGY

In this chapter we try to construct an overall view of the main conceptions of how we obtain knowledge The basis of all knowledge, whether scientific or not, is consciousness Consciousness is characterized by *tentionality* This means that consciousness is always directed towards something There is not yet a division in ethical, practical or theoretical understanding We understand our world immediately This immediate grasping of meaning in the life-world must be the basis for founding reason On the basis of the *everyday consciousness* of the life-world we have to work out rationality Consciousness is formed by a continuous stream of apperception By clarify-

ing the basic ideas of immediate understanding in their purity, an attempt has to be made to develop reason as reason and in all forms which are part of it The problem of religious thinking has to be solved on the basis of the life-world In matters of faith there are a lot of second-hand ideas which overwhelm the original understanding The step from consciousness towards knowledge can only be made by an accurate description of how the phenomenon appears to a subject Husserl tries to overcome the subject-object dilemma by asking the implicitly preceding question "How does consciousness operate"1" He does not work with an external distinction of subject and object, but looks for this distinction in consciousness itself. The hidden ego – the one that is aware, that thinks, reflects – must become manifest in its reality-constituting activity. The ego is the source of all knowledge. The analyses of experience show that experiences contain a lot of interpretation. We experience a known world. This is why experience is called a subjective act. Some authors interpret this in an overactive idealistic way: the entire world is a product of the ego. This is nonsense: we know the world only through consciousness, though the process itself is also marked by so-called *passive activities*. In the eidetic reduction we overcome individuality and grasp the essence, which has the character of a *concept*. This method of eidetic reduction can be applied to all phenomena, including the tools of thinking such as logic. In transcendental phenomenology the way to essence and ideas consists in the collection and investigation of all elements which are part of the processes of consciousness. Since it is the ego that decides about evidence and truth, this investigation includes also the performing ego. An essential feature of transcendental phenomenology is the *epoche* (suspension of judgement). By suspending the judgement about contents as far as their being is concerned, the ego will occur in its transcendental form. Reality is put into brackets. The scope has changed from "what is this?" to "how do we know this?" The world between brackets stays unchanged, but is not the subject of reflection; it has become the guideline to discover the very possibility of reflection and the way reality is constituted. *To constitute* does not mean *to produce*. Transcendental phenomenology is not a kind of ontological idealism, but an epistemological method to find the way of understanding. The confusion of epistemology and ontology can be noticed in several interpretations of the transcendental ego. By performing the epoche the philosopher divides himself, so he can become his own spectator. The transcendental ego is not a *something*, it indicates the capability of reason which is inherent in every human being. The same confusion leads to misinterpretations about transcendental inter-subjectivity. We all necessarily live in communion with others. In all analyses about the experiences of the other the central question is *how do I know the other?* and not *do I know the other?* Knowing and understanding others are different from our conceiving of things. For this manner of apprehension Husserl uses the term *empathy*, which must not be understood in a psycho-

logical sense. It can be denoted as the *sense organ* that makes a spiritual inter-subjective world possible. The world is not constituted by a single ego, but by a community of ego's. Through empathy we understand language and culture. In this we form a *community of experience*. Too many interpreters reduce Husserl's epistemological thought to the awareness of things and disregard the importance of culture. By focussing on empathy and the role it plays in the human world, the meaning of reason expands and turns out to belong to a much broader realm than that of things.

V. TOWARDS SCIENTIFIC HUMANITIES

In this chapter we try to understand by which means we can find an method for reasoning about humanities. Husserl's critique of the sciences cannot be understood as a disapproval of science as such. Reason supports sciences as well humanities. Reason must be developed by studying reality and cannot be imposed on reality. The search for reason must account for subjectivity in order to overcome it. This is the aim of transcendental phenomenology. Humanities have the task to develop their own methods and strive for knowledge like any other discipline, but they need to take subjectivity into account. Matters of mind and spirit always concern the spirit of somebody or something. Human relations are different from physical relations. We live in a meaningful, spiritual world. *World* is not a physical entity, but an idea constituted by the minds of the members of a community, and inherited by tradition. We understand this idea and each other by empathy and by living in the same world.

VI TRANSCENDENTAL METAPHYSICS

With the term transcendental metaphysics we indicate that most of Husserl's metaphysical remarks concern the transcendental field. Husserl does not regard being as a problem: being is undoubtedly always there and it is artificial to make a problem out of it. We do not have to look for being, but for reason. The latter deals with *possible being*, not with ontology, but '*how ontology is possible*. The aim lies beyond being: how can we obtain a meaningful world and life, a leading idea about humanity. A human being is body and soul in one, as an psycho-bodily-unity. The body is an absolute condition for the soul. With a term borrowed from Leibniz, Husserl indicates the bodily-mental-subjectivity in the transcendental field as monad. The monad is not a thing-like reality. It indicates the individual subjectivity on all levels from animals to human beings. The monad is on its own and is connected with others by empathy towards a common world. Consequently there is a community of monads in union with a common world. Different communities are tied to different worlds. The constitution of one's com-

munity and world is Husserl's concern. Teleology is an other important keyword in this context. Mere consciousness is already purposeful, and so is human life in all its – even unconscious – aspects. There is a teleological striving in humanity and culture. Reason is therefore not only a human faculty, but man has a mission to grow towards a life modelled by reason. The telos is not somewhere in space or in the future: it is realizing itself in the mode of living.

VII THE PROBLEM OF GOD-

In this chapter we try firstly to interpret the various remarks about God and religion within the context of the previous chapters. We can easily misinterpret Husserl when we assess his philosophical ideas in terms of traditional categories. Though he uses these terms, it is our task to understand what he describes by them. The idea of God for which he searches, has to match with reason and with the essence of living religion. When we try the philosophical way, we have to proceed on the assumption that there is no separate *Divine Logos* or *Divine Truth*: what is evident truth for us, has to be truth for GOD. The idea of God is necessarily singular, gods in plural is impossible. If we try to reason with the traditional attributes of God, we soon get into trouble. Since the term *transcendence* is already used for the outside world, God must be regarded transcendent in another way, as *absolute transcendence*. That is to say: God is not *in the world* or in consciousness. Perhaps we understand the idea of the infinite by a sort of intuition. This idea of the infinite plays an important role in reason as a teleological pole that gives direction. Therefore reason has the mission to unite all forms of sciences and humanities into a perfect and complete consciousness and world. This will then lead us to the idea of God (*which is an idea on the very edge of knowledge*) and of mankind as being on a mission of infinite tasks. Secondly, we turn our attention to the role of faith and its relation to knowledge. Faith cannot be called an act, since it is the quality of an act. Nor is it the quality of a single act, but it has an overall founding function in the realization of meaning. Faith documents sense and makes us believe that the world is meaningful. Therefore religious statements cannot be judged as immediate performances of an act of faith. The matter of faith lies behind the religious utterance. *Faith is a synthetic act of the heart.* Therefore religious statements cannot be directly converted into cognitive statements. The immediate experience of God is impossible: He is known by empathy with and through the inspiration of others. Religion reflects the original reasonable intuition from which it is born. In its tradition this basic intuition has become smothered. We have to seek for that basic intuition or insight, the reasonable kernel of the religious and mythical. The founders of the great religions had that intuition not by revelation, but by a sense of being unified with God. Husserl's opinion

about Christ lies in the same line of thought: an individualized idea formed by legend, which leads our sight on the existence of God and the mission of humanity and love. From this point of view it is understandable that Husserl was interested in the mystical. *The very kernel of philosophy and theology is the mission of becoming human*; both look for a commandment that frees. In his own view Husserl did not reach the goal he had set himself. In his study hung a painting by Rembrandt *Jacob on the Jabbok*. The wrestling of the patriarch with an angel – or God – may symbolize Husserl's struggle to obtain reasonable evidence about God.

VIII REFLECTIONS ON HOMECOMING

This chapter presents, in a more essayistic form, some theological consequences of our philosophical journey. Theologians in general do not applaud the attempts of philosophers to form an idea of God. But the intellectual effort made by philosophers can give a lot of inspiration and urges us to be modest. Theologians have no reason to hide their own embarrassment at having a problem with God by blaming the poverty of the idea of God constituted by philosophers or by taking refuge in tradition. No religious idea is immediately revealed from heaven. Revelation is judged as such by our consciousness. The investigations of philosophers may help to find ideas by which religious concepts can be interpreted but also judged. If theology wants to be relevant and participate in the public debate, it cannot claim a separate truth of its own. God is no addition to physical reality, nor can he bridge the abyss of reality, though he might help us to avoid it. For Husserl religion stands for the pursuit of reason, freedom and humanity. It is a means to overcome evil.

Technical science has made man a stranger in a world that is falling apart. Husserl sought to keep religion within a reasonable discourse by redefining reason in such a way that reason and faith do not exclude each other. If theology wants to participate in the search for truth and a better world, it cannot retreat into its own naivety and take for granted the belief of ages. It has to take up its tradition critically in order to reinterpret it for contemporary life, and thus, show the relevance of its heritage. By withdrawing to the border and claiming an exclusive kind of truth, theologians forsake their claim to universality. Theology has to find its own logic that matches with logic in general and with its subject. A certain naivety is unavoidable, as Husserl admits. In coping with truth we are bound to tradition, but also responsible for the improvement and, where necessary, for the transformation of traditions.

Geraadpleegde werken van Husserl gerubriceerd naar de in de citaten gebruikte afkortingen:

AUV *Husserliana XXVII, Aufsatze und Vortrage (1922-1937)*, Dordrecht 1989.

AV *Husserliana XXV, Aufsatze und Vortrage (1911–1921)*, Den Haag 1987.

BW *Briefwechsel, I t/m X*, Dordrecht, 1994. (BW I, BW II etc.)

CM *Husserliana I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage,* Den Haag, 1963.

DUR *Husserliana XVI, Ding und Raum,* Den Haag 1973.

EP I *Husserliana VII, Erste Philosophie (1923/24)*, erster Teil, Den Haag 1956.

EP II *Husserliana VIII, Erste Philosophie (1923-24)*, zweiter Teil, Den Haag 1959.

EUU *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1985.

EUW *Husserliana XXVIII, Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Den Haag 1988.

FTL *Husserliana XVII, Formale und Transzendentale Logik*, Den Haag 1974.

Id. *Husserliana II, Die Idee der Phänomenologie*, Den Haag 1958

Ideen I Husserliana III Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, erstes Buch, Den Haag 1950.

Ideen II *Husserliana IV Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, zweites Buch, Den Haag 1952.

Ideen III *Husserliana V, Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, drittes Buch, Den Haag 1953.

IS I *Husserliana XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* I, Den Haag, 1973

IS II *Husserliana XIV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* II, Den Haag, 1973

IS III *Husserliana XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* III, Den Haag, 1973

LU I *Logische Untersuchungen, prolegomena zur reinen Logik* I, Tübingen, 1968³⁄₂.

LU II *1 Logische Untersuchungen, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, II 1, Tübingen, 1968².

LU II *2 Logische Untersuchungen, Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Tübingen, 1968².

Krisis *Husserliana VI, Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Den Haag, 1962.

KrisisE *Husserliana XXIX, Die Krisis der Europatschen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Ergänzungsband.* Texten a.d. Nachlass, Dordrecht 1992.

PSYCH. *Husserliana IX, Phänomenologische Psychologie*, Den Haag, 1968.

ZB *Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstsein*, Halle 1928.
ZBH *Husserliana X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsein* (1893-1917), Den Haag 1966.

OVERIGE WERKEN

Aalders, prof.dr J.W. *Wijsbegeerte van den Godsdienst*, in *Scientta*, handboek voor wetenschap, kunst en godsdienst, Utrecht 1938, blz. 87-104.
Adriaanse, H. *Vom Christentum aus, Aufsätze zur Religionsphilosophie*, Kampen 1995
Adriaanse, H. J. *Geloven tussen waarneming en waan* in *Geloven tussen Waan en werkelijkheid*, red. Hetty Zock, Utrecht 1993. blz. 16-36
Adriaanse, H.J. Zu den Sachen selbst, Den Haag 1974.
Adriaanse H.J., Krop, H., Leertouwer, L. *Het verschijnsel Theologie*, Meppel 1987.
Aquirre, Antonio F. *Die Phänomenologie Husserl im licht der gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, 1982.
Anselmus, *Monologion and Proslogton*, ed. Thomas Williams, Cambridge 1995.
Anselmus, *Over waarheid*, vert. en geann. door Arjo Vanderjagt, Kampen 1990
Armstrong, Karen, *De geschiedenis van God*, vert. Ronald Cohen, Baarn 1995.
Aron, Robert, *Discours contre le Methode*, Plon, 1974.
Bakker, Nico T. *Geschiedenis in opspraak*, Kampen 1996.
Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, deel III 1, München 1943.
Beerling, Prof.dr. R.F. *De transcendentale vreemdeling, een studie over Husserl, fenomenologie en sociale wetenschappen*, Hilversum 1965.
Beerling, Prof. Dr. R.F. *Ideeën en Idolen*, Arnhem 1968.
Beerling, R.F. *Niet te geloven, wijsgerig schaatsen op godgeleerd ijs*, Deventer 1979.
Berkhof H., *Christelijk Geloof*, Nijkerk 1973.
Bernet, Kern, Marbach, *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*, Hamb. 1989.
Bernet, Rudolf, *Endlichkeit und Unendlichkeit in Husserls Phaenomenologie er Wahrnehmung*, *Tijdschrift voor filosofie*, 40e jrg. NR. 2, 1978 blz. 251-269.
Bernet, Rudolf, *Logik und Phänomenologie* in *Husserls Lehre von der Wahrheit*, *Tijdschrift voor filosofie*, 43e jrg. NR. 1, blz. 35-89.
Biemel, Walter, *The Decisive Phases in the Development of Edmund Husserl's Phenomenology* (1959), in Elveton, *R.O. The Phenomenology of Husserl* (p. 140-163), Seattle 2000.

Birnbaum, Dennis *The hospitality of presence. Problems of Otherness in Husserl's Phenomenology,* Stockholm, 1998.

Bergh van Eysinga, prof. Dr. G.A. van den, *Trappen van de ontwikkeling van de Godsdienst.* In *Scientia, handboek voor wetenschap, kunst en godsdienst*, Utrecht 1938, blz. 106-125.

Boehm, Rudolf, *Husserl's concept of the 'Absolute'* (1959) in Elveton, R.O. *The Phenomenology of 'Husserl* (blz.164-191), Seattle 2000.

Boer, Th. de, *De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*, Assen, 1966.

Boer, T. de, *Heidegger's kritiek op Husserl*, *Tijdschrift v. filosofie*, 40e jrg. №. 2 en 3, 1978.

Boer, Th. de, *Van Brentano tot Lévinas*, Amsterdam 1989

Boer, Th. de, *De God van de filosofen en de God van Pascal*, Zoetermeer 1989.

Boer, Th de *Langs de gewesten van het zijn,* Zoetermeer 1996.

Boer, Th. de, *Pleidooi voor interpretatie*, Amsterdam 1997.

BOOM, Wessel H. *Alleen God kan spreken, werk van Wilhelm Marquardt,* 1997.

Braam, A. W. e.a. *Religiositeit en depressie bij ouderen* in *Tijdschrift voor psychiatrie 45* (2003), blz. 495-504.

Brainard, Marcus, *Belief and its Neutralization, Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*, New York 2002.

Breda, L. van, (redactie) *Husserl 1859-1959*, Den Haag 1959.

Broekman, Jan M. *Phänomenologie und Egologie, Faktisches und transzendentales Ego bei Edmund Husserl*, Den Haag 1963.

Brunner, Emil, *Religionsphilosophie und Evangelischer Theologie in Handbuch der Philosophie*, herausgegeben von Bemmler, München 1936 10e Lieferung.

Bourdieux, *L'ontologie Politique de Martin Heidegger*. Paris 1988.

Camus, Albert, *La Mythe de Sisyphe*, Paris 1942.

Cairns, D. *A letter from Husserl*, in *Husserl 1859-1959*, (L. van Breda red.) *Phaenomenologica* 4 (blz. 283 - 285) Den Haag 1959.

Descartes, *Discours de la Méthode suivi de méditations*, *Paris*, *Présentation et annotation par* François Mizrachi, Parijs 1963.

Dingemans, dr. G. D. J. *De stem van de roepende.* Kampen 2000.

Drees, Willem B. *Heelal, mens en God*, vragen en gedachten. Kampen 1996.

Dumas, Denis, *Geschichtlichkeit und Transzendentalphilosophie, Zur Frage ihrer Vermittlung vor dem Hintergrund der Phänomenologie Husserl·*, Frankfurt a/M 1999.
Dupré Wilhelm, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Köln 1985.
Elveton, R.O. *The Phenomenology of Husserl*, Seattle 2000.
Erikson, Erik H. *Identity, Youth and Crisis*. London 1968.
Farias, Victor, *Heidegger en het Nazisme*, (Ned. Vert.) Hilversum 1988.
Faber, dr. H, *Geloof en ongeloof in een industrieel tijdperk,* Assen 1969.
Faber, prof. dr. H. *Cirkelen om een geheim*, Meppel 1972.
Ferry, Jean Marc, *Habermas, L' éthique de la communication*. Parijs 1987.
Fink, Eugen, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag 1966.
Fink, Eugen, *Sein Wahrheit, Welt,* Den Haag 1958.
Fing, Eugen, *Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit*, in Husserl 1859-1959, (Van Breda red.) *Phaenomenologica 4* (BH 99-115) Den Haag 1959.
Foucault, Michel, *Les Mots et les Choses*, Paris 1966.
Friedman, Richard Elliott, *De verdwijning van God, een goddelijk mysterie,* 1996.
Gadamer, Hans Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965.
Gadamer, *Replik in Theorie-Diskussion: Hermeneutik und Ideologiekritik*, F. a/M 1971.
Gennep, F. O. van, *De terugkeer van de verloren Vader*, Baarn 1989.
Graaf, H.T. *Meeningen waarheid*, inaugurele rede RU Leiden 1926.
Groot, A.D. de, *Methodologie en grondslagen van onderzoek en denken in de gedragswetenschappen*. Den Haag 1961.
Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main 1988
Habermas, Jürgen, *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main, 1991.
Habermas, Jörgen, *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, 1978.
Habermas, *Zu Gadamers Wahrheit und Methode en Der Universalanspruch der Hermeneutik in Theorie-Diskussion*: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 1971.
Hart, James G. *From mythos to logos to Utopian Poetics: An Husserlian Narrative*, *International journal of philosophy* 25 1989, blz. 147-169.
Hart, James G. I, *We and God: ingrediants of Husserl's Theory of community*. In S. IJsseling, ed. *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, blz. 125-149, *Phaenomenologica 115*, Dordrecht, 1990.
Hart, James, *The study of Religion in Husserl's Writings.* In M. Daniel & L. Embree, ed. *Phenomenology and Cultural Disciplines, Contribution to Phenom.* 16, Dordrecht 1994.

Heering, H.J. *Inleiding in de godsdienstwijsbegeerte*, Amsterdam 1976

Heering, H.J. *God ter sprake*, Meppel 1984

Heidegger, Martin, *Einführung m der Metaphysik*, Tübingen 1966. (EM)

Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957. (ID)

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967[11]. (SZ)

Heidegger Martin, *Holzwege*, Frankfurt am Main, 1950. (HW)

Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969. (ZSD)

Heidegger, Martin, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1967. (WM).

Heidegger, Martin, *Vortrage und Aufsatze*, Pfullingen, 1967. (VuA)

Heidegger, Martin, *Was heißt denken?* Tübingen 1961. (WD)

Heidegger, Martin, *Schelltngs Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit*, Tubingen 1971. (SAF).

Hensen, W. *Waar is God gebleven, een zoektocht naar* HET HEILIGE, Baarn 2001.

Heintel, Erich, *Einführung in die Sprachphilosophie,* Darmstadt 1972.

Hidding, prof. dr. K.A.H. *De evolutie van het godsdienstig bewustzijn*, Utrecht 1965.

Hidding, prof. dr. K.A.H. *God en Goden*, 1960.

Hidding, prof. dr. K.A.H. *Structurele godsdienstwetenschap*, Leiden 1967.

Holk, prof. dr. L.J.W. *Encyclopedie der theologie*. Assen 1938.

Holenstein, Elmar, *Phänomenologie der Assoziation, zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E Husserl,* Den Haag 1972.

Houtepen, A. *God een open vraag, perspectieven in een cultuur van agnosme*, 1997.

Hume, David, *De natuurlijke geschiedenis van de religie*, vertaald en geannoteerd door Willem Lemmens en Walter van Herck, Baarn 1999.

Jaspers, *Philosophische Glaube*, München 1948

Jaspers, Karl, *Philosophie* (3 din), Berlijn 1932.

Jonge, M. de, *Christologie in context, Jezus in de ogen van zijn eerste volgelingen*, Maarssen 1992.

Jonge, dr. M. de. Het *verhaal van Jezus volgens de bronnen*, Maarssen 1997.

Jonges, Arne, *Nuchter en Geïnspireerd, gedachten over politiek, geloof en ethiek*, 1995.

Jonges, P. *Schleiermacher's anthropologie*. Assen 1942.

Jonges, dr. P. *Luisterend leven*, red. Roscam Abbink, blz. 11-22. Den Haag 1971.

Kant Immanuel, *Kritik der Reinen theoretischen Vernunft,* Hamburg 1956.

Kant Immanuel, *Kritik der Praktischen Vernunft*, Hamburg 1967.

Kant, I. *Deel VI, verzameld werk,* (red. Wilhelm Weischedel) Darmstadt 1983.
Kern, Iso, *Husserl und Kant, eine Untersuchung über Husserl's Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964.
Knijf, T, dr. H.W. *Gestalte en Geest, O. Noordmans bijbeluitleg in hermeneutisch verband*, 1985.
Kockelmans, J. J. G. A. *De fenomenol. psychologie volgens Husserl,* Den Haag 1964.
Kohâk, E. I*dea & experience, E.Husserl's Project of Phenomen,* Chicago 1978.
Kolakowski, Husserl and the search for certitude, London 1975.
Kuitert, H. M. "Openbaring en ervaring: een misplaatste tegenstelling" in: Meedenken met Edward Schillebeeckx, red. Hermann Haring 1983.
Kuitert, H. M. *Over religie*, Baarn 2000.
Kuitert, H. M. *Voor een tijd een plaats van God*, Baarn 2002.
Kuypers, K. *De idee van filosofie als strenge wetenschap bij Husserl. Tijdschrift voor filosofie*, 36e jrg. Nr. 4, 1974, blz. 673-706.
Kwant, R.C. *De wijsbegeerte van Merleau-Ponty,* Utrecht 1968
Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de h Philosophie*, Parijs 1962.
Landgrebe, *The Phenomenology of Edmund Husserl*, New York 1981.
Landgrebe, L, *Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre,* Tijdschrift voor filosofie, 36e jrg. Nr. 3, 1974, blz. 466-482.
Laycock, Steven W. *Actual and potential omniscience, International journal of philosophy 25,* 1989, blz. 55-88.
Laycock, Steven W. *Telic divinity and its atelic ground,* in ANALECTA HUSSERLIANA XLIII, (blz. 43-53) ed. Anne-Teresa Tymieniecka, Dordrecht 1994.
Laycock, Steven W. *The phenomenologist Anselm* in ANALECTA HUSSERLIANA XLIII, (blz. 293-304) ed. Anne-Teresa Tymieniecka, Dordrecht 1994.
Lembeck, Karl-Heinz, *Einfuhrung in die Phänomenologische Philosophie,* 1994.
Lévinas, Emanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Parijs, 1967.
Lévinas, Emanuel, *Totalité et Infini*, Den Haag 1965.
Lévinas, Emanuel, *The theory of intuition in Husserl's· phenomenology* 1973.
Liverziani, Filippo, *Toward a phenomenology of the absolute* in ANALECTA HUSSERLIANA XLIII, (blz. 265-273) ed. By Anne-Teresa Tymieniecka, Dordrecht 1994.
Luijpen, W. Existentiële fenomenohgie, Utrecht 1964.
Marquard, Odo, Het einde van het noodlot, en andere essays (Stuttgart 1981 :Abschied

vom Prinzipiellen), Ned. Vert. Dr. L. ten Kate, Baarn 1999

Martin, Bernd, *Martin Heidegger und das 'Dritte reich'*, Darmstadt 1989.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phänomenologie de la Perception*, Parijs 1945.

Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Parijs 1960.

Merleau-Ponty, Maurice, *La Prose du monde*. Parijs 1969.

Merleau-Ponty, Maurice, *Le Visible et L'invisible*, Parijs, 1964.

Meijering, E.P. V*oorbij de vader moord*. Kampen 1998.

MEIJERING, E.P. *Als de uitleg maar goed is, Vroege christenen en de Bijbel*, 2003.

Mohanty, J. N. *Phenomenology of religion*. In *ANALECTA HUSSERLIANA XLIII,* (p. 253-264) ed. Anne-Teresa Tymieniecka, Dordrecht 1994.

Natanson, Maurice, *Edmund Husserl, Philosopher of Infinite Tasks*, Evenston 1973.

Noordmans, dr. O. *Herschepping*, Amsterdam 1934, 1956[2,]

Noordmans, dr Oene. *Verzameld werk* (9 banden), Kampen 1986.

Orth, Ernst Wolfgang, *Edmunds Husserl 'Krisis der Europaischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie',* Darmstadt 1999

Ott, Heinrich, *Apologetik des Glaubens, Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1994.

Otto, Rudolf, *Das Heilige*, München 1963.

Peperzak, Ad, *Zoeken naar zin, proeven van wijsbegeerte*, Kampen 1990.

Peperzak, Ad, *Tussen theologie en filosofie*, Kampen, 1991

Peursen, dr. CA. van, *Leibniz*, Baarn 1966.

Peursen, C. van, *Hij is het weer, beschouwingen over het woordje God*, Kampen 1997[2].

Peursen, dr. CA van, *Fenomenologie en werkelijkheid*, Utrecht 1967.

Philipse, H. *De fundering van de logica in Husserl's Logische Untersuchungen* 1983.

Philipse, Herman, *Atheistisch manifest*, Amsterdam 1995.

Popper, Karl *The Open Society and its Ennemies*, (2 din. 2e druk), Princetown 1966.

Presas, Mario, A, *Leiblichkeit und Geschichte bei Husserl*, *Tijdschrift voor Filosofie*, 40[e] jrg. nr. 1, 1978 blz. 111-127.

Reijen, Willem, *De onvoltooide rede, modern en postmodern*. Kampen 1987.

Reitsema, dr. G. W. *Troeltsch aL·godsdienstwijsgeer*. Assen 1974.

Reitsema, dr. G. W. *Von Winken der Worter*, Assen 1993.

Ricoeur, Paul, *Finitude et culpabilité*, Parijs 1960.(FINITUDE).

Ricoeur, Paul, Soi-*même comme un autre*, Parijs 1990.
Ricoeur, Paul, *A l'école de la phénoménologie*. Parijs 1986.
Ricoeur, Paul, *Tekst en betekenis*, vert. Maarten van Buuren, Baarn 1991.
Ricoeur, Paul, *Het kwaad, een uitdaging aan de filosofie en de theologie*, inl. en vert. door J. De Visscher, Kampen 1985.
Ryba, Thomas, T*he idea of the sacred in Twentieth-Century Thought: For views.* In *Analecta Husserliana* XLIII, (p. 21-42) ed. A. Tymieniecka, Dordt 1994.
Safranski, R. *Ein Meister aus Deutschund, Heidegger und seine Zeit*, München 1994.
Safranski, Rudiger, *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch über das Denkbare und das Lebbare*, München 1990.
Safranski, Rudiger, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, München 1997.
Sartre, Jean Paul, *L'être et le néant*, Parijs 1943.
Sartre, Jean Paul, *L' existentialisme est une humanisme*, Parijs 1964.
Schutz, Alfred, *Collected Papers* I, II, III, Den Haag 1975.
Schutz, Alfred, *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt am Main 1971.
Schutz, A., *Die Sinnhafie Auflau der Sozialen Welt*, Wenen 1932 Frankfurt 1974.
Sepp, Hans Reiner, *Praxis und Theoria, Husserls transzendentalphanomenologische Rekonstruktion des Lebens*, München 1997.
Smith, A. D. *Husserl and the Cartesian Meditations*, Londen 2003.
SPIEGELBERG, H, *The Phenomen. Movement, a histor.Introduction*, Den Haag 1965.
Springer, dr. J.L. Wie, Wat, Waar is God?, Wageningen 1969.
Stegmuller, W. *Hauptstromungen der Gegenwartsphil.* 4 dln. Stuttgart 1989.
Stenfert Kroese, W. H. *A dazzling Darkness, St Anselm's Proslogion,* 2000.
Stróker, E. *Husserl Werk, Zur Ausg. der Gesam. Schriften*, Hamburg 1992.
Storig, Hans J. *De geschiedenis van de filosofie*, 2 dln. Utrecht 1962
Strasser, S. *Bouwstenen voor een filosofische anthropologie*, Hilversum 1965.
Szilasi, Wilh. *Einfuhrung in die Phänomenologie Husserl*, Tubingen 1959.
Teunissen, Michael, *Der Andere*, Berlijn 1977².
Thomas van Aquino, *Summe der Theologie* dl. I, ed. Jos.Berhart, Leipzig 1934.
Tillich, Paul, Systemetic Theology, 2 din, Londen 1953.
Tillich, Paul, *The courage to be*, Digswell place 1952.
Toulemont, René, *L' essence de L· société selon Husserl*, Parijs 1962.

Tugenthat, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlijn 1970.
Tymieniecka, A. (ed), *Analecta Husserliana*, Volume XLIII, Dordrecht 1994.
Vâsquez, Guillermo Hoyos, *Intentionalität als Verantwortung, Geshtchts teleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, Den Haag 1976.
Vedder, Ben, *Wandelen met Woorden*, Best 1997.
Vedder, Ben, *Het denken van God en de God van het denken* in *Kijken naar de zon, filos. essays over de godsvraag*, red. A. Cloots en L. Braeckmans, p. 54-74, Kapellen 1998.
Verbrugge, Ad, *De Verwaarlozing van het zijnde, een ethologische kritiek van Heideggers Sein und Zeit*, Nijmegen 2001.
Volonté, Paolo, *Husserl Phänomenologie der Imagination.* München 1997.
Vos, dr. H. de, *Inleiding in de wijsbegeerte van den godsdienst*, Assen 1936.
Vries, H. de *Theologie in Pianissimo, zwischen Rationalität und dekunstruktion* 1989.
Waldenfels, B. *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a/M 1985.
Waldenfels, Bernhard, *Ordnung in Zwielicht*, Frankfurt am Main 1987.
Waidenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs, Soztalphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag 1971.
Waldenfels, B. *Deutsch-Franzosischen Gedankengange*, Frankfurt a/M 1995.
Weischedel, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen, Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 dln. 1975, Darmstadt 1983.
Williams, Robert, Hegel and Schleiermacher on Theological Truth, in Meaning, Truth and God, editor Lory S. Rouder, Indiana 1982 (p. 52-69),
Zahavi, Dan, Husserl's Phenomenology, Stanford California, 2003.
Zuurdeeg, Willem F. *An analytical Philosophy of Religion*, Londen 1959[1]

1 Arne Jonges (Zwolle 1944) studeerde theologie aan de RU Leiden.

Een atheïstische weg naar God HUSSERL EN HET GODSPROBLEEM

1. De geschriften van Husserl dienen geïnterpreteerd te worden vanuit diens centrale perspectief van een herformulering en herijking van de rede teneinde ook de idee van God te kunnen formuleren.
2. In veel Husserl studies wordt diens transcendentaal idealisme ten onrechte geïnterpreteerd in de klassieke betekenis van de term idealisme, waarbij de werkelijkheid product van het subject is.
3. Voor het kennen van de ander speelt de '*Einfühlung*' een doorslaggevende rol. Husserl's analyses van de *Fremderfahrung* moeten in dit perspectief worden geïnterpreteerd.
4. Het kentheoretisch belang van de *Einfühlung* bij taal, cultuur en kunst betekent dat deze voor Husserl in *religiosis* belangrijker is dan de ervaring.
5. Een opvatting die het godsdienstig geloof tot een categorie sui generis bestempeld en het niet in verband brengt met een bewustzijnsactiviteit leidt fenomenologisch gezien tot een ongerijmdheid.
6. Het eerste doel van de bestudering van een filosofie dient te zijn om deze te begrijpen en niet om haar te bekritiseren.
7. Een wijsgerige godsidee kan de religieuze nooit vervangen, maar kan wel helpen bij de verheldering daarvan.
8. Het ontkennen van de subjectiviteit van de mens impliceert ook een relativeren van diens verantwoordelijkheid en een aantasting van diens waardigheid.
9. Indien Husserl heden ten dage over de crisis in de wetenschap zou hebben geschreven, zou hij zich ongetwijfeld gekeerd hebben tegen het economisme dat alle menselijke relaties tot economische reduceert.
10. Het is betreurenswaardig dat juist in het *Kantjaar* het begrip 'verlichting' als een slogan voor onwrikbare principes wordt gebruikt en niet als een aansporing zich kritisch van het eigen verstand te bedienen.

Ludwig Wittgenstein breekt met het idee dat termen als **passie, emotie en gevoel** naar iets geestelijks en innerlijks zouden verwijzen, naar een introspectieve gewaarwording (*feeling*) in onze persoonlijke binnenwereld.

William James' stelling, geformuleerd in *What is an emotion?*, luidt *dat een emotie de gewaarwording is van een lichamelijke verandering die het gevolg is van een bepaalde perceptie*.

FENOMENOLOGISCHE BIBLIOTHEEK

Wittgenstein & James

HET PROBLEEM VAN DE VERBINDING

tussen
denken & betekenis
en
fysiologie & causaliteit

LUDWIG WITTGENSTEIN BREEKT MET HET IDEE DAT TERMEN ALS PASSIE, EMOTIE EN GEVOEL NAAR IETS GEESTELIJKS EN INNERLIJKS ZOUDEN VERWIJZEN, naar een introspectieve gewaarwording (*feeling*) in onze persoonlijke binnenwereld. Het 'gewone taalgebruik' zet ons hier op het verkeerde been, zegt hij. Door de grammaticale gelijkvormigheid van woorden als *voelen* en bijvoorbeeld *schrijven*, veronderstellen we analoog aan de hand waarmee we schrijven een orgaan waarmee we voelen: een innerlijke voelspriet, die onzichtbare objecten, zoals *gevoelens* en *emoties*, voelt. Dit nu is onnodig mystificerend en maakt van emoties *dingen in doosjes*, waartoe alleen het subject zelf een exclusieve introspectieve toegang zou hebben.

Volgens Wittgenstein hebben emoties een open en communicatief karakter: een soort taal, een wijze van communiceren, een vorm van regelgeleid communicatief gedrag. Wittgenstein's kritiek maakt deel uit van zijn (latere) taalfilosofische opvattingen waarin taal niet afbeeldend maar organiserend is. Woorden zijn daden, met uiteenlopende motivaties en doeleinden; hun betekenis ligt in het gebruik. Taal wordt gebruikt om te beïnvloeden, te bevelen, te vragen; te vertellen, te zeuren, enzovoort. Zo beschouwt Wittgenstein ook emoties als taaldaden, als handelingen met een wisselende inzet: informatief, suggestief, liefdevol, machtswellustig, of wat dan ook. En ze zijn in principe voor iedereen waarneembaar en communicabel.

Als Wittgenstein zegt dat woorden als pijn, angst en woede niet de namen zijn van subjectieve toestanden of gebeurtenissen in mijn geest, die alleen ikzelf kan waarnemen, dan is dat vooral gericht aan William James, die zijn belangrijkste criticaster is als het gaat over emoties. James gaat er traditioneel van uit dat emoties tot het innerlijk van de mens behoren. Al verstaat hij onder emoties wel verschijnselen die met duidelijke en uitwendig zichtbare lichamelijke veranderingen gepaard gaan. Verrassing, vervoering, lust, angst, woede, begeerte, vormen voor James het paradigma van emoties.

William James befaamde stelling, geformuleerd in het veel geciteerde artikel *What is an emotion?*, luidt *dat een emotie de gewaarwording is van een lichamelijke verandering die het gevolg is van een bepaalde perceptie.* Daarmee keert hij zich tegen de *common sense* opvatting over de volgorde in het emotieproces, volgens welke er eerst de waarneming is van een enerverend feit (de perceptie), die vervolgens een affectie in ons opwekt (de emotie), die op haar beurt weer een lichamelijke expressie teweegbrengt. James keert deze voor de hand liggende volgorde van affectie en expressie om:
My thesis is that the bodily changes follow directly the perception of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur is the emotion.[1]
Het is niet zo, dat we vluchten (expressie) omdat we bang zijn (emotie), of dat we huilen (*expressie*) van verdriet (*emotie*), of stralen (*expressie*) van blijdschap (*emotie*), maar we zijn blij omdat we stralen, we hebben verdriet omdat we huilen en we zijn bang omdat we vluchten. De emotie is dus de gewaarwording, het voelen, van de lichamelijke reactie op een enerverende gebeurtenis of gedachte. En omdat ik zelf de enige ben die mijn eigen lichamelijke veranderingen kan voelen, is een emotie daarmee dus een innerlijke privé-aangelegenheid.
De kritiek van Wittgenstein op James betreft niet alleen het solipsisme van zijn theorie, volgens welke een emotie een subjectieve privé aangelegenheid is, maar ook het feit dat voor James emoties onderdeel zijn van een causaal proces. De perceptie van een gebeurtenis veroorzaakt volgens James lichamelijke veranderingen die ik (en ik alleen) voel. Maar volgens Wittgenstein maken emoties, alsook de woorden waarin zij worden uitgedrukt, deel uit van regelgeleide taalspelen en praktijken. In die zin zijn zij voor iedere deelnemer aan het taalspel of de praktijk toegankelijk en zijn zij, volgens de regels van het spel, communicabel en discutabel. De criteria voor de waarneming en communicatie van emoties zijn dus niet subjectief introspectief - in

1 Heleen Pott *De liefde van Alcibiades*: Over de rationaliteit van emoties, Boom, 1992

dat geval zouden zij helemaal niet communicabel zijn en waarschijnlijk zelfs niet waarneembaar - maar intersubjectief, cultureel bepaald. De relatie tussen aanleiding en emotie is daarmee niet causaal maar redelijk. Voor emoties kunnen goede redenen gegeven worden, of zij kunnen als ongepast, onderkoeld of exorbitant worden bekritiseerd, zoals dat met alle menselijk gedrag het geval is.

Een andere kritiek op James is o.a. ingebracht door Jean-Paul Sartre, die in het overzicht van Pott ruime aandacht en veel sympathie krijgt. Als het waar is, zegt Sartre, dat emoties de gewaarwording zijn van lichamelijke veranderingen (die het gevolg zijn van bepaalde percepties), dan zouden aan specifieke emoties specifieke fysiologische -componenten moeten beantwoorden. Angst, vreugde, schaamte, woede, bewondering - zij zouden elk het voelen van een verschillende fysiologische gesteldheid zijn. *Quod non*.

Is het echt niet waar? Of komen dezelfde fysiologische processen voor bij zeer uiteenlopende emoties? Dan zou de fysiologie van vreugde alleen in intensiteit verschillen van die van woede, terwijl iedereen weet dat woede niet een intensere vreugde is maar iets anders. Is daarom de theorie van James onhoudbaar? (Pott 1992:98)

Kritiek op James vanuit de twintigste eeuw lijkt terecht voor zijn causaal-fysiologisch paradigma: de reductie van emoties tot gewaarwordingen van biologisch-lichamelijke processen. Dit lijkt inderdaad de emoties in het doosje van de subjectieve innerlijkheid op te sluiten en gaat zo voorbij aan hun communicatieve karakter. Los van het probleem dat James zo met dezelfde moeilijkheden zit opgezadeld als Descartes, die de passies opvatte als acties van het lichaam (*res extensa*) die passief door de ziel (*res cogitans*) worden waargenomen, waarbij hij fijnstoffelijke deeltjes in het bloed moest aannemen (*esprits animaux*), die de verbinding via de beruchte pijnappelklier tot stand zouden brengen (Pott 1982: 70). Het probleem dus van de verbinding tussen enerzijds de wereld van denken en betekenis en anderzijds de wereld van fysiologie en causaliteit.

ZIJN FYSIOLOGISCH PARADIGMA MAG DAN NIET DEUGEN, FENOMENOLOGISCH VALT ER NOG HEEL WAT TE LEREN BIJ JAMES. Zoals zijn bepaling van de emotie als de gewaarwording van het (lichamelijke) effect dat door het appèl wordt veroorzaakt, de emotie als het voelen van de reactie op het appèl – in tegenstelling tot de *common sense* opvatting van de emotie als de reactie op de waarneming van de appellerende situatie of gebeurtenis. James' definitie komt dicht in de buurt van de hypothese, die zegt dat het appèl in de reactie wordt waargenomen. Dichter in de buurt althans dan de cognitivistische theorieën, die de door James bewerkstelligde volgorde-omkering tussen emotie en reactie weer ongedaan maken en de emotie als (*redelijke*) reactie op het (cognitief waargenomen) appèl beschouwen. Dat doen zij, voor zover zij in navolging van Wittgenstein emoties als communicatieve handelingen beschouwen, analoog aan taalhandelingen, waardoor zij appèl en emotie als vraag en antwoord tegenover elkaar stellen, als twee polen van een duale relatie, zender en ontvanger.

James heeft sterke argumenten voor zijn stelling dat emoties de gewaarwording zijn van lichamelijke processen. Als we bij emoties van de lichamelijke componenten zouden abstraheren, zegt hij,[104] dus van de opwinding, de ademnood, het warm of koud worden, de beweging in onze ingewanden, enzovoort, ten gunste van het louter cognitieve aspect, dat wil zeggen de informatie die zij geven, dan houden we een koele, bleke, neutrale cognitie over (James 1884: 193-194). Het zien van een bloeddorstige leeuw zou mij dan slechts de droge informatie geven: dit beest is gevaarlijk, ik doe er verstandig aan hem te ontwijken. En in plaats van te lachen om een grap, zou ik nuchter vaststellen: ja, deze kwinkslag is heel grappig.

Verder weet iedereen, zegt James, dat gevoelens van angst en paniek door te vluchten niet minder worden, zoals vanuit cognitivistisch standpunt zou kunnen worden verondersteld, het gevaar wordt immers kleiner door er van weg te lopen, maar dat dergelijke gevoelens juist toenemen door te vluchten. Voeg daarbij het gegeven dat

het waarnemen van panische lichamelijke expressies bij anderen de paniek vaak doet overslaan. Dat kan alleen maar als de emotie inderdaad de gewaarwording van lichamelijke expressie is. Ook lachen kan op die manier aanstekelijk werken (James 1884: 197). En zo zijn er meer ervaringsvoorbeelden te noemen die steun geven aan de opvatting van James. In een toestand van woede kunnen we onszelf 'opfokken' door er heftig uiting aan te geven. Gevoelens van verdriet worden sterker door ons aan de tranen over te geven. En sommige mensen intensiveren hun seksuele lustbeleving door er allerlei geluiden bij te maken.
Overigens is het een interessante vraag in hoeverre de aanstekelijkheid van (sommige) emoties in de visie van James - het optreden van emoties die de gewaarwording zijn van lichamelijke processen bij anderen - iets te maken heeft met compassie, het fenomeen dat wij in dit boek trachten te articuleren en te begrijpen. Of gaat het bij de door James bedoelde aanstekelijkheid toch om een *analogie-redenering*?
Hoe dan ook, de emoties vormen ook bij James toch niet helemaal een innerlijke privé-aangelegenheid of *dingen in doosjes*, zoals Wittgenstein beweert.
De gangbare kritiek op James, dat zijn theorie alleen opgaat voor de zogenaamde primitieve, 'grovere' emoties – alleen voor die emoties die wij met de dieren delen, zoals *angst* en *woede* – en niet voor de meer verfijnde en beschaafde emoties, zoals *artistiek genot* of *morele verontwaardiging*, houdt geen stand. Niet alleen zegt James zelf, dat hij zich in zijn theorie beperkt tot emoties met een duidelijke lichamelijke component (James 1884: 189), maar wat zouden we ons bovendien überhaupt moeten voorstellen bij niet-lichamelijke emoties? De moeilijkheden van de theorie van James (en zo ook van Descartes) verdwijnen voor een belangrijk deel, *als lichamelijkheid niet biologisch- fysiologisch wordt opgevat maar fenomenologisch*. Dat wil zeggen, als lichamelijkheid niet wordt gereduceerd tot (causale) fysiologische processen, zoals biologen die waarnemen en verklaren, maar – eenvoudigweg – als de manier waarop wij mensen bestaan. Als onze bestaansconditie. Met

alle implicaties van tijdelijkheid, sterfelijkheid, tijdruimtelijke gebondenheid, afhankelijkheid, vitaliteit, tederheid, schoonheid, enzovoort. Zoals de indeling van de menselijke emoties door de fenomenoloog Max Scheler in

1. ***De zinnelijke gevoelens*** (pijn, bevrediging), die in het lichaam localiseerbaar zijn;
2. ***De vitale gevoelens*** (behaaglijk, fris, mat), die het lichaam als geheel doordringen;
3. ***De psychische gevoelens*** (het merendeel van wat wij emoties noemen), die intentioneel zijn: het voelen van iets, waarbij het object-correlaat volgens Scheler een 'waarde' is; en
4. ***De geestelijke gevoelens*** (gelukzaligheid, wanhoop).

Alleen de eerste groep lijkt fysiologisch herleidbaar. Maar alle genoemde categorieën emoties zijn lichamelijk. Ze betreffen de gevoelens van lichamelijke subjecten die interacteren met hun omgeving. Zij zijn zonder lichaam niet denkbaar, omdat zij naar omstandigheden kunnen fluctueren van aard en intensiteit en omdat zij tijdelijk zijn. (Scheler 1930, Strasser 1956)
Het belang van de theorie van James is zijn bepaling van de emotie als de gewaarwording, niet van een appellerende gebeurtenis, maar van het lichamelijke effect van dat appèl zonder lichamelijkheid te beperken tot fysiologie en causaliteit.

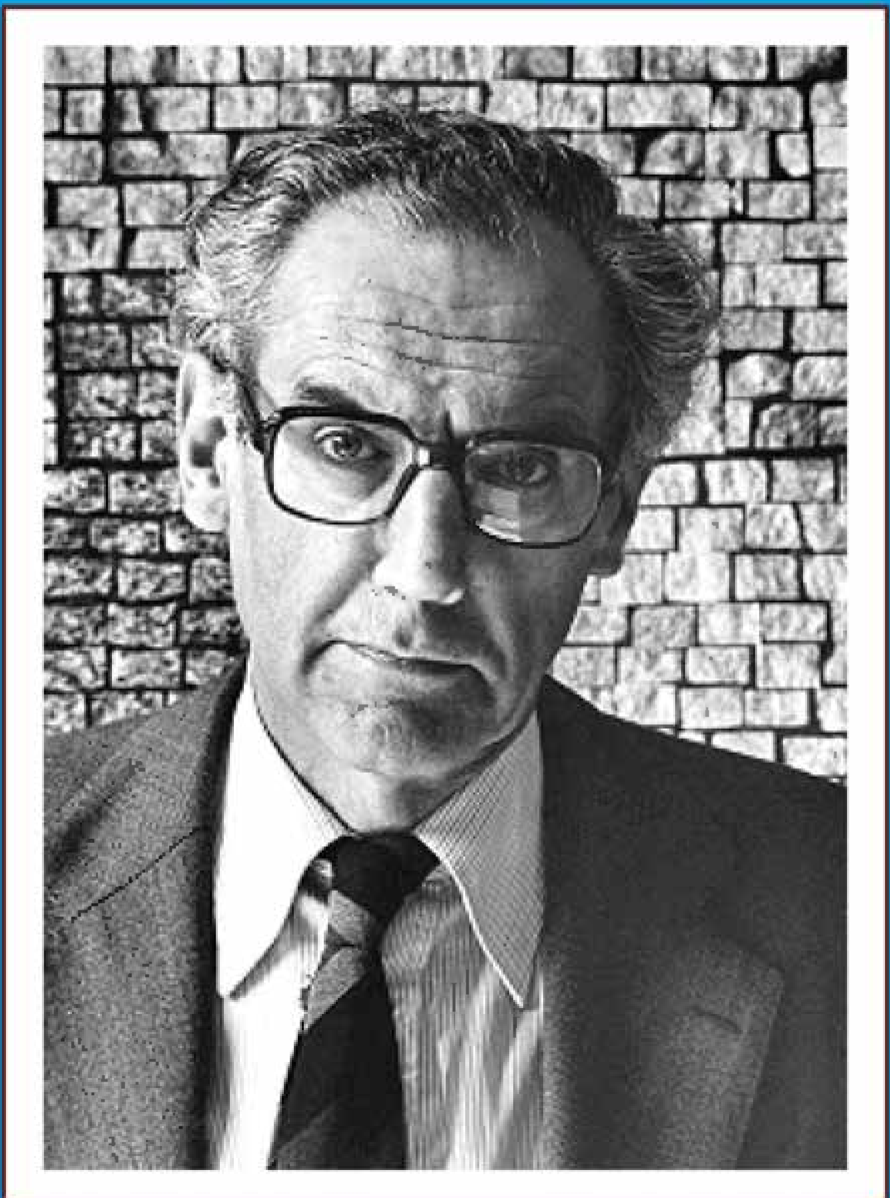
Ons probleem is niet het goed & kwaad, het probleem is het kwade in het goede: de mix tussen goed en kwaad. Teleurstellender dan het gegeven dat het kwaad werkelijk, machtig en verleidelijk is, is het gegeven dat het zo goed gedijt in de vermomming van het goede. Het lijkt wel alsof het heilige niet los van het onheilige bestaat en het met elkaar verbonden, vermengd en met elkaar verstrengeld is. Het is een wereld waarin afgoden thuis zijn en waarin zelfs de aanbidding van God met de aanbidding van afgoden versmolten kan zijn. De hele geschiedenis is een sfeer waarin goed met kwaad vermengd is. De gewichtigste opdracht van de mens, zijn aandeel in het verlossen van het scheppingswerk, is een poging goed en kwaad en kwaad van goed te scheiden. Omdat het kwade alleen kan bestaan als parasiet op het goede, zal het verdwijnen wan• neer die scheiding bereikt zal zijn. De verlossing hangt dus af van de scheiding van goed en kwaad.
Rabbi Hirsch van Zydatschov zei eens tegen zijn leerling: *Zelfs nadat ik de leeftijd van inzicht bereikt had, betwijfelde ik of mijn leven niet ondergedompeld was in dat slijk en die vermenging van goed en kwaad, 'nogah'. Elk moment van mijn leven vrees ik dat ik in die vermenging verstrikt ben.*
Godsdiensten proberen de wereld en het leven als een verenigd geheel voor te stellen, en alle tweespalt en ongerijmdheden als voorlopig of denkbeeldig te duiden. Zij zoeken een universeel beginsel van bedoeling en zijn pantheïstisch in kosmische of a-kosmische zin. De joodse mystiek legt de nadruk op het tegenstrijdige, het paradoxale, en het onopgeloste mysterie. De tijdelijke wereld komt in het mensenleven door Gods schepping. *'Hiermee is een rijk van vrijheid en mysterie aangeduid dat het verstand te boven gaat.'* Het uiteindelijk *buitenredelijke* van de gegevenheid der dingen wordt onbeschroomd aanvaard.
De hoogtepunten van het geloof, die de paradox en het tegenstrijdige belichamen en de grenzen van de redelijkheid geweld aandoen, worden aannemelijk wanneer zij opgevat worden als de sleutels die het drama van het menselijke leven begrijpelijk maken omdat leven anders een te simpele betekenis krijgt of tot zinloosheid vervalt. Bin-

nen de joodse traditie is de paradox een manier om de wereld, de geschiedenis en de natuur te begrijpen. Spanning, contrast en tegenspraak kenmerken de werkelijkheid. De mens kan de valkuil van het ego niet ontlopen en de geest kan zich niet bevrijden uit de verwarring van vooroordelen waarin het verstrikt raakt.[1]

HESCHEL VINDT IN DE FENOMENOLOGIE VAN DE JOODSE FILOSOOF EDMUND HUSSERL EEN GESCHIKTE METHODE. Studerend in Berlijn raakt hij onder de indruk van Husserl's werk. De *fenomenologie* was ontwikkeld door Johann Lamberts en uitgewerkt door Immanuel Kant die deze noviteit aanwendde om het verschil te duiden tussen hoe iets is als *zodanig* en hoe het is *zoals het tot ons komt*. Zo werd de fenomenologie het filosofische medium om begrippen als *bewustzijn* en *ervaren* te beschrijven. In het denken van Husserl ligt het aanvangspunt bij wat intuïtief tot ons komt, datgene wat we *onmiddellijk ervaren. Al onze vooroordelen tegenover wat wij waarnemen moeten we laten varen*. Dit is mogelijk door het tweeledige proces van *fenomenologische reductie*: allereerst door alle, niet noodzakelijke, eigenschappen van een voorwerp weg te denken om het eigenlijke ervan intuïtief tot ons kunnen nemen en vervolgens een loslaten van onze natuurlijke instelling dat hetgeen in ons bewustzijn tot ons komt ook in werkelijkheid bestaat. Een dergelijke reductie maakt dat er geen bestaansclaims meer zijn, alleen maar ons bewustzijn van zaken: het *transcendentale bewustzijn*. Heschels gebruik van deze filosofische methode helpt ons zijn denken te plaatsen in de geschiedenis van de westerse filosofie. Waar Spinoza en Kant beiden probeerden religie *buiten de rede* te plaatsen en de laatste een openbaring van een persoonlijke God als intellectueel onmogelijk en *irrelevant* had bestempeld, zag Heschel, door de verankering van zijn denken in de fenomenologische methode van Husserl, *dé mogelijkheid om tegenover deze stellingen iets anders te plaatsen.*[2]

---

1 VGL. A. J. Heschel, *A Hebrew Evaluation of Reinhold Niebuhr*, 1956.
2 VGL. Elly Spaans, *Denken over doen: Heideggers 'Sorge' en Heschels 'Divine concern'*, 2013



Bert Poll

OVER DE KENNIS VAN GOED EN KWAAD

&

DE ONSCHENDBAARHEID VAN HET HEILIGE

Het heilige is onschendbaar, per definitie. Het is de ruimte waar God woont — zegt de dichter, in een vluchtig beeld. Het is de tijd waarin de zoon van GOD geboren wordt en gekruisigd, telkens opnieuw; waarin de profeet Allah's woord dicteert, telkens opnieuw; waarin Odyssees vaart en vaart. Het heilige is het idee van het louterende vuur, het vormloze, water, de vruchtbare aarde, de grenzeloze hemel; van de wisseling en terugkeer der seizoenen, maar steeds, wat de mensen er ook voor verhalen over verzin onschendbaar, onaantastbaar.

Wie gelooft in HET HEILIGE, dat wil zeggen, wie raad weet met het begrip, wie zijn wereldbeeld en zelfbeeld erdoor laat kleuren, gelooft ook in de onschendbaarheid en kan het heilige vereren, kan het vrezen en kan het liefkozen, één ding is zeker: *het hoeft nooit verdedigd te worden want het is onschendbaar.*

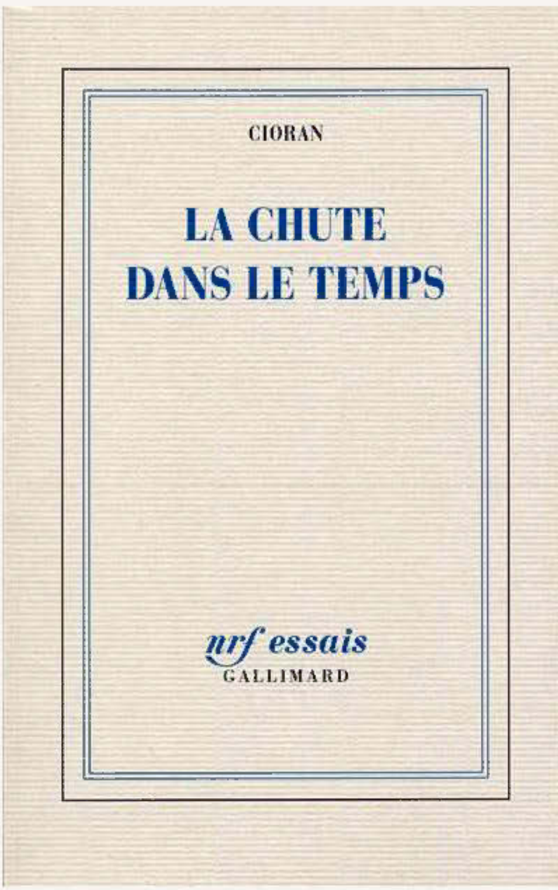
Wie het heilige accepteert, mogelijk acht, in al zijn onschendbaarheid en onkenbaarheid, maar toch, in welke vorm ook, als iets aanwezigs, doet dat zonder reserve, zonder voorbehoud. En dus, om er twee verdachte termen bij te halen: absoluut, fundamenteel. Of helemaal wel of helemaal niet. Het geloof in het heilige — daarmee is over een ritueel en een verhaal nog niets gezegd — leent zich niet voor geschipper, voor 'een beetje'.

Emil Cioran schreef, 25 jaar geleden, in *La chute dans le temps*: de antifanaticus streeft, in volle onverdraagzaamheid, naar '*de ruïne van het onschendbare*'. Het is een los citaat, uit zijn verband, en zelfs in die vorm laat het zich nog goed begrijpen en respecteren, maar toch: wat hij aanraadt kan niet. Het is niet zomaar een paradox, het blijft onmogelijk. Het onschendbare kan niet verwoest worden. Wel is het nodig, met fanatiek antifanatisme en onverdraagzame verdraagzaamheid, ten strijde te trekken tegen iedere moordenaar, iedere terreur van kerk of staat, die zich onder het mom van heiligheid aandient, maar daarmee is het heilige zelf niet veroordeeld. De notie van het heilige staat los van het misbruik dat men ervan kan maken.

Het paradijsverhaal heeft een wonderlijke kern. Midden in de hof van Eden staat de boom *'der kennisse des goeds en des kwaads'*. Wat doet die boom daar? Waarvoor dient hij? Om niet van de vruchten te eten. God vaardigt een verbod uit: afblijven. Maar maakt juist dat verbod Adam en Eva er niet al bij voorbaat bewust van dat sommige handelingen goed kunnen zijn en andere verkeerd? Onderwijst de waarschuwende God niet zelf enige kennis van goed en kwaad, nog voordat er een hap van de appel genomen is? Bovendien: wat is er mis met de kennis van goed en kwaad? Is dat niet precies de kennis die de Bijbel pretendeert te bevatten, Boek na Boek, Testament na Testament? Is de Bijbel niet, volgens de christenen, Gods eigen woord? Of moeten we het paradijsverhaal zo begrijpen, dat de rest van de Heilige Schrift ongeschreven had kunnen blijven als Adam en Eva niet voor de verleiding waren bezweken? Wat een vreemde, pesterige constructie! Het besef van heiligheid is niet een besef van kennis, maar van onwetendheid. Hoe mensen zich ook noemen, gelovigen of ongelovigen, christenen of mohammedanen — over de kennis van goed en kwaad beschikken zij geen van allen. Sterker nog: die kennis bestaat helemaal niet. Wat wij voor goed en kwaad houden stellen wij zelf vast, in alle vrijheid en willekeur. Wij kunnen er over debatteren, wij kunnen ons beroepen op het verleden, op Bijbelboeken en rechtsregels, op feiten en verkiezingsuitslagen, op de rede en op het gevoel. Wij kunnen elkaar, per cultuur, per periode, met geweld dwingen tot gehoorzaamheid of' met het meerderheidsbeginsel. Wij kunnen de voorkeur geven aan een bestuursstelsel van bovengronds, erkend wantrouwen, zoals het parlementaire, of aan een stelsel van ondergronds, strafbaar wantrouwen, zoals het dictatoriale. Maar vast ligt niets. Iedere wet is vervangbaar, bespreekbaar, ook de wet die vorig jaar met algemene stemmen werd goedgekeurd. Wat dan, in dit verband, is de functie van literatuur? De mensen er steeds weer aan herinneren, gedicht na gedicht, roman na roman, dat niemand beschikt over de kennis van goed en kwaad. En ten tweede: de mensen er steeds weer aan herinneren

ALGEMEEN HANDELSBLAD 24 maart 1989

dat de wereld van het heilige een wereld is van geloof, en niet van zekerheid en bewijzen. Blind geloof, kinderlijk geloof, angstig geloof, lui geloof, allemaal denkbaar, maar geloof. Dat geloof is geen verdienste. Het verdient geen beloning. Het geeft geen recht op een hemel. Het biedt wel — voor wie het wil aanprijzen — wat extra weerstand in tijd van nood. Anderen kunnen daar weer anders over denken.



KORNELIS LUBBERTUS POLL (1927-1990) was redacteur van *Het Vaderland* en het *Algemeen Handelsblad*. Poll debuteerde als dichter 1956 met *Rakelings*. In het *Hollands Weekblad/Maandblad*) publiceerde hij essays en speels wijsgerige beschouwingen. Later werd hij redacteur van het *Cultureel Supplement* van NRC/*Handelsblad* waaraan hij ook zelf bijdroeg. Veel essays en kritieken werden gebundeld in *Zonder mirakels*, *De eigen vorm* en *Het masker van de redelijkheid*.
In 1973 begon Poll aan het project *Formules voor een moraal*, een reeks bestaande uit de essaybundels *Verlangen naar almacht*, *Een dienstreis voor burgers*, *Wennen aan de vrede*, de poëziebundel *De logica van November* en de roman *Emma Kwartier*. In zijn beschouwingen neemt hij tal van politiek-culturele verschijnselen op de korrel met hun holle retoriek over vernieuwingsverschijnselen. De roman en de poëzie in de reeks zijn voor de interpretatie afhankelijk van deze beschouwingen. In 1980 verscheen *Het principe van de omweg*.

Onder een lijsterbes in de vogelbuurt
zitten Bouman, Groenman en Den Besten,
aan God gewaagd en aan het Westen,
door hun gezin gestuurd.

Pratend daar met Delfgaauw, Van den Berg,
Dippel, Polak, Van Peursen, Kwant.
Hun gebundeld groot verstand
loert op een dwerg.

Het ventje zegt benauwd: ik geloof u niet.
De reuzen omsingelen met sympathie
de kleine, brengen hem naar Drie-
bergen. Hij geniet

van thee, koek, een glaasje rode port.
Zij knuffelen hem als mens onder de mensen,
kennen zijn voornaam en zijn wensen,
wassen zijn bord.

Zij hebben onverdeeld plezier. Het forum
over alleen-zijn-nu begint na achten.
Dan is het tijd voor rimpels, voor klachten,
als decorum.

Wat zijn zij aardig, deze solide Christenen,
dodelijk verontrust om hun kampvuren,
open voor het mysterie van hun buren,
de humanistenen.

Met Niebuhr, Buber, Barth, Marcel en Fromm,
Tillich, Heidegger en vooral Teilhard,
slaan zij zacht en lief elkaar
op hun Christendom.

Wat schieten wij erbarmelijk tekort,
zegt spreker zeven, en ook alle anderen
willen zich graag vandaag veranderen:
dat is hun sport.

De dwerg krijgt steeds meer zin. Hij wil groot zijn,
ingrijpen in de loop der historie.
Hij ziet, na jaren zonder glorie,
goddank een noodsein.

Hij looft de Heer, het conferentieoord.
De negen heren gaan tevreden slapen.
Zij breken ijzer, leren knapen
hun ware woord.

O, zo te zijn als zij, zo intens
vaag, voldaan, en ruim als oceanen,
zo binnengaats en altijd samen,
dat kan geen mens.

De nieuwe goden Meulenhoff 1967.


Sam Verschooren
Het zelf
Een kritische analyse van fenomenologische & neuropsychologische benaderingen
Meesterproef
Faculteit Letteren en Wijsbegeerte
Gent 27 mei 2014
Fenomenologisch Archief Zuider-Æmstel


Verena Mayer
ABRAXAS | Fenomenologie
Edmund Husserl
denken zonder oordelen
HET GRIEKSE WOORD *phainomenon*, fenomeen, is *dat wat verschijnt.* FENOMENOLOGIE is *de leer die het verschijnsel centraal stelt.*
Fenomenologie staat tussen het opmerken, observeren en benoemen van een chaotisch aantal feiten en de consequente abstractie van een alomvattend waardeoordeel in.
Fenomenologie probeert structuren te zien in de verwarrende berichtenstroom en stelt het oordeel nog even uit. Er moet ruimte komen voordat de beslissingen vallen.
Fenomenologie kan de wetenschap van het tussenrijk genoemd worden, zij voert een rechtmatig interregnum. Nadat de gegevens zijn samengebracht en voordat de systematische ordening en definitieve beslissingen kunnen inzetten, komt haar de leiding toe in de geestelijke bezinning.
Fenomenologie leeft tussen de empirische werkelijkheid en de waarheidsvraag.
Fenomenologie wil niet oordelen, interpreteren of vertalen.
Fenomenologie wil eerst en vooral begrijpen.
Fenomenologie is de wetenschap van het zuivere bewustzijn. Het is een denken zonder vooroordelen dat verschijnselen hun eigenwaarde tot hun recht wil laten komen.
Fenomenologie is de natuurlijke benadering van mens tot mens, van geest tot geest. ▸
Fenomenologische Bibliotheek № 9
ABRAXAS Zuider-Amstel

INHOUD

I INLEIDING

I.1. HET ZELF?

EEN VAN DE BEKENDSTE GEBODEN VAN HET ORAKEL VAN DELPHI LUIDT *Ken uzelf*. Zelfkennis is een centrale component van onze cultuur en we vinden doorheen de geschiedenis van het Westerse denken lovenswaardige pogingen om aan dit gebod tegemoet te komen. Dit gebod valt evenwel op verschillende manieren te interpreteren, wat ons meteen confronteert met een zekere ambiguïteit die inherent is aan vragen met betrekking tot het zelf. Moeten we dit lezen als een aanmaning om de zwaktes en sterktes van onze eigen persoonlijkheid te kennen? Van de menselijke natuur? Is het een meer abstracte, onveranderlijke entiteit die we als een soort essentie van onszelf moeten zien? Al deze vragen hebben een zekere legitimiteit en zijn een nader onderzoek waardig.

Op een bepaalde manier hebben we altijd al een zekere bekendheid met ons zelf, maar deze kennis blijft doorgaans impliciet en vaag. In onze dagelijkse omgang met de realiteit benaderen we de zaken vanuit een centraal 'ik' dat waarneemt, voelt, denkt, geniet, zich dingen herinnert, … We beschikken allemaal over zo'n 'zelf' en staan niet al te vaak stil bij wat dit nu juist inhoudt. Wanneer we hier toch bij stil staan, worden we nogal snel geconfronteerd met een bevreemdende indruk.11 We worden ons gewaar dat we hier met iets te maken hebben dat in sterke mate ongrijpbaar is. Een vraag die na enige reflectie onvermijdelijk naar boven komt drijven is wat dit 'ik' nu juist is? Wat is een zelf? Zijn we een zelf of hebben we een zelf? Bestaat het wel? Een hele resem aan vragen is aan dit concept verbonden, die stuk voor stuk polsen naar andere aspecten van dit zelf. Deze vragen zijn bovendien verwant aan andere filosofische thema's zoals persoonlijke identiteit doorheen de tijd, de uniek menselijke capaciteiten, bewustzijn, enzoverder. Het zelf lijkt langs de ene kant zo vanzelfsprekend en banaal

1 Deze gewaarwording veronderstelt evenwel al bepaalde cognitieve capaciteiten. We hebben het hier dus over cognitief normaal functionerende individuen.

dat dit soort vragen overbodig zouden moeten zijn. Langs de andere kant raken deze vragen aan de kern van ons bestaan en kan men vaststellen dat een bevredigend antwoord niet onmiddellijk beschikbaar is. In deze scriptie staat de vraag naar hoe we tot kennis over het zelf kunnen komen centraal. Meer bepaald wordt onderzocht hoe men via de neuropsychologische en fenomenologische benadering probeert om tot kennis hieromtrent te komen.
Om het onderzoek naar het zelf te kaderen gaan we om te beginnen in op drie belangrijke noties van het zelf. Deze drie noties zijn doorheen de geschiedenis expliciet of impliciet gehanteerd wanneer men onderzoek deed naar de aard van het zelf of de vraag probeerde te beantwoorden hoe het zelf toch zelfkennis komt. Ook vandaag de dag komen we deze noties nog tegen in filosofische discussies rond het zelf. Deze noties zijn het zelf als pure identiteitspool, het zelf als narratieve constructie, en het zelf als experiëntiële dimensie. Naast deze drie noties ga ik ook kort in op een recent onderscheid dat door Klein geformuleerd is (e.g., Klein en Gangi, 2010). We moeten volgens Klein namelijk een onderscheid maken tussen het epistemologische en het ontologische zelf indien we neuropsychologisch onderzoek naar het zelf willen doen. Deze eerste notie slaat op een veelheid aan neurale systemen die nauw samenwerken en ons voorzien in onze kennis over het zelf.
Hoewel er een nauwe interactie tussen deze systemen bestaan, kunnen ze toch onafhankelijk van elkaar functioneren, zoals blijkt uit onderzoek bij patiënten waarbij één of meer van die systemen weggevallen zijn. Deze veelheid aan het systemen die Klein het epistemologische zelf noemt mag men niet verwarren met het ontologische zelf. Dit is volgens Klein het zelf als centrum van de subjectieve ervaring. Onderzoek naar de systemen van het epistemologische zelf zegt ons in principe niets over dit ontologische zelf, maar zoals we zullen zien wordt dit onderscheid niet altijd gerespecteerd in het huidige onderzoekslandschap.
Een verdere contextualisering van het onderwerp gebeurt door een overzicht van het denken rond het zelf zoals we het terugvinden in

de Westerse traditie, beginnend bij de antieke Griekse filosofie en eindigend bij de situatie zoals ze vandaag de dag is. Op basis van dit historisch overzicht moeten we vaststellen dat het denken rond het zelf zeer gefragmenteerd is, zowel doorheen de geschiedenis als in het huidig wetenschappelijk onderzoek. Binnen de disciplines en zeker over verschillende disciplines heen bestaat er geen consensus over wat men juist onderzoekt wanneer men spreekt over het zelf. Deze situatie wordt bovendien nog verwarrender doordat men het vaak nalaat expliciet te definiëren welke invulling van het zelf of welke aspecten ervan men juist onderzoekt. Dit leidt onder meer tot de onmogelijkheid om te generaliseren over disciplines heen en tot het trekken van conclusies die op basis van de aangebrachte evidentie niet geoorloofd. Het onderzoeksdomein van het zelf wordt geteisterd door een zekere conceptuele ambiguïteit die de vooruitgang in sterke mate hindert.

Na de schets van de huidige situatie ga ik in op methodologische aspecten van de fenomenologie en de neuropsychologie. De fenomenologie is een discipline die ontstaat in het begin van de voorgaande eeuw. Deze discipline had als doel bepaalde assumpties die door de natuurwetenschappelijke benadering als vanzelfsprekend beschouwd worden te expliciteren en verder te onderzoeken. Een van die aannames is het verschijnen van objecten in het bewustzijn. *De fenomenologie onderzoekt hoe deze verschijning mogelijk is en voert dus een transcendentaal onderzoek naar de mogelijkheidsvoorwaarden voor objectiviteit,* iets waar in de natuurwetenschappen aan voorbij gegaan wordt. Om dit te doen bedienen fenomenologen zich van een aantal methodische zetten die de vanzelfsprekende omgang met de gegevenheid van de werkelijkheid moeten onderbreken en ons tot de ware aard van de dingen moeten brengen. We bespreken hier eveneens een paar kanttekeningen die door sommige fenomenologen zelf bij de methode geplaatst hebben. Deze kanttekeningen zijn relevant in de context van deze thesis omdat ze te maken hebben met hoe men subjectiviteit kan benaderen in de reflectie. Met *fenomenologisch onderzoek naar pathologieën van het zelf*, kan de *empirische relevantie* van de fenomenologie worden aangetoond.

In de sectie over de neuropsychologische methode bespreken we een instrumentarium dat strikt genomen het neuropsychologisch onderzoek overschrijdt en misschien eerder onder de methodologie van de cognitieve neurowetenschappen in het algemeen valt. De reden hiervoor is dat deze methodes ten eerste ook allemaal bijdragen hebben geleverd in de zoektocht naar de aard van het zelf. Daarnaast hangt de neuropsychologische methode zeer nauw samen met deze andere methodes en tracht men vaak de robuustheid van de bevindingen aan te tonen door ze onafhankelijk te repliceren en aan te vullen met evidentie die men via de andere methoden kan bekomen. We bespreken in deze sectie de methodologie van gedragsexperimenten, hersenscanstudies, patiënten studies, en TMS. De nadruk ligt hier uiteraard wel op de patiënten studies. Bij deze studies wordt gebruik gemaakt van de lesion method, waarbij men op basis van onderzoek bij patiënten met een hersenletsel inferenties maakt over het cognitief functioneren bij gezonde individuen.

Deze methodologieën pas ik in een volgend hoofdstuk specifiek toe op onderzoek naar de aard van het zelf. Bij de fenomenologie staat zoals gezegd de analyse van het bewustzijn centraal. Bij deze analyse en de eraan verwante analyse van de ervaring, moet men vaststellen dat de ervaring altijd aan onszelf gegeven is. Een ervaring zonder iemand die ze ervaart is niet mogelijk. Op basis hiervan concludeert men dat er een impliciet, pre-reflectief zelfbewustzijn aanwezig is in de ervaring, waar we evenwel niet intentioneel op gericht zijn. Dit impliciete, pre- reflectieve zelfbewustzijn kunnen we interpreteren als het zelf als experiëntiële dimensie. Deze zeer minimale notie van het zelf is de mogelijkheidsvoorwaarde voor het ontstaan van andere concepten van het zelf en is in de eerste plaats de aanleiding tot het stellen van vragen rond het zelf. Doordat deze notie zo minimaal is, is het een zeer geschikte kandidaat voor onderzoek naar de noodzakelijke en voldoende voorwaarden om over een zelf te spreken.

In de neuropsychologie doet men eveneens onderzoek naar het zelf. Het blijkt immers dat bij patiënten als gevolg van hersenletsel

bepaalde aspecten van het zelf kunnen wegvallen. We stellen hierbij evenwel geen verminderd gevoel van het zelf als subjectief centrum van de ervaring vast, zelfs niet in de meest extreme gevallen. Onder meer Klein (2012b) voert op basis van deze vaststellingen onderzoek naar het zelf, waarbij hij bijvoorbeeld letsels aan de hersengebieden die instaan voor het episodische en semantische geheugen onderzoekt. Ook hier komen ontwikkelings- en persoonlijkheidsstoornissen aan bod en wordt onderzocht hoe dit ons iets kan vertellen over het normale functioneren van het zelf.

In de discussie van de resultaten van onderzoek in de beide disciplines onderzoeken ik wat deze disciplines elkaar te bieden hebben. Zoals ik doorheen de bespreking van deze aspecten zal proberen duidelijk te maken hebben deze beide methodologieën bepaalde sterke kanten die het onderzoek naar het zelf vooruit kunnen helpen, maar worden ze elk apart nog te sterk gehinderd door bepaalde tekortkomingen om het verschil te maken. Zo kan de fenomenologie het onderzoek vooruit helpen door een conceptueel kader te bieden waarin het empirisch onderzoek gericht gevoerd kan worden. Dit kan helpen om de bestaande ambiguïteiten en verwarringen bij het huidig onderzoek te verhelpen. De sterkte van de neuropsychologie ligt erin dat ze beschikt over een instrumentarium dat toelaat om nauwkeurig onderzoek te doen naar empirische fenomenen. Zo kan men op basis van bepaalde neuropsychologische aandoeningen onderzoek doen naar de noodzakelijke en voldoende voorwaarden om over een coherent zelfbeeld te beschikken. De fenomenologie kan gebruik maken van de resultaten van het neuropsychologisch onderzoek om de eigen analyses te verfijnen. Zoals zal verder zal blijken zijn er bepaalde case studies die inconsistent zijn met bepaalde fenomenologische analyses. Deze inconsistenties moeten weggewerkt worden door zowel de fenomenologische analyses als de neuropsychologische onderzoeken opnieuw nader te bestuderen. Op deze wijze kunnen beide disciplines verder verfijnd worden, in een proces van wederzijds verlichting (Gallagher, 1997).

Eindigen doen we door te kijken naar wat al het bovenstaande ons kan

leren over de aard van het zelf. Zoals we zullen is het belangrijkste principe dat we moeten respecteren indien we onderzoek doen naar een concept dat zo ongrijpbaar is als het zelf het expliciteren van wat we juist onderzoeken. Er zijn verschillende interpretaties mogelijk van het zelf en elk van die interpretaties heeft bepaalde aspecten die zich in meer of mindere mate lenen tot onderzoek. We moeten conceptuele ambiguïteit vermijden en ons in onze conclusies beperken tot wat we onderzocht hebben. Dit is zoals beargumenteerd het best mogelijk op basis van de bovenstaande geïntegreerde visie. We kunnen veel leren over de aard van het zelf en hebben er ook al veel over geleerd, maar vooralsnog slaat deze kennis voornamelijk op hoe het zelf kennis over zichzelf kan verwerven, geïnterpreteerd in de zin van de eigen persoonlijkheid, herinneringen, etc. Het zelf als subjectief centrum van de ervaring leent zich minder goed tot onderzoek en hierover hebben we dan ook nog veel te ontdekken.

1.2. VERSCHILLENDE NOTIES VAN HET ZELF

THERE IS PERHAPS NO MORE WIDELY USED, YET LESS WELL-UNDERSTOOD, TERM IN PSYCHOLOGY THAN THE SELF. (Klein, 2012c, p.363)
Bovenstaande uitspraak is niet enkel van toepassing binnen de psychologie, maar binnen elk domein dat zich bezighoudt met vragen rond het zelf. Filosofie is helaas geen uitzondering op de regel, hoewel men zou kunnen stellen dat men zich binnen deze discipline bewuster is van deze problematiek.

Waarom beroept men zich niet gewoon op een heldere, eenduidige definitie waar iedereen het mee eens kan zijn? Daar is een tamelijk voor de hand liggende verklaring voor. Zoals reeds bleek in de inleiding, is het concept ‘zelf’ enorm ongrijpbaar. Voornamelijk als gevolg van de verschillende visies op wat belangrijk is in de analyse van het zelf, werkt men ook enigszins gedwongen met verschillende definities van het zelf. In wat volgt een aantal van de meest voorkomende benaderingen van het zelf. De eerste drie benaderingen komen uit Gallagher en Zahavi (2012) en Zahavi (2005), de vierde benadering is een

benadering die we tegenkomen in verschillende artikels van Klein (e.g. 2012b) en zijn onderzoeksgroep (e.g. Klein en Gangi, 2010).

I.2.A. HET ZELF ALS PURE IDENTITEITSPOOL

Bij Gallagher en Zahavi (2012, pp.222-223) vinden we een uiteenzetting van wat het zelf als pure identiteitspool genoemd wordt. Volgens deze auteurs is dit de klassieke visie op het zelf. In deze visie plaatst men een onveranderlijk zelf tegenover de veelheid aan veranderende ervaringen die we in onze bewustzijnsstroom vinden. Al onze verschillende ervaringen hebben één ding gemeenschappelijk, ze worden namelijk allemaal beleefd door één en het zelfde zelf, mijzelf. Ervaringen zijn verganKelijk en ontstaan en vergaan, maar het zelf blijft onveranderlijk doorheen de tijd. Het zelf is het principe van identiteit dat buiten en boven de stroom van veranderende ervaringen staat.

Dit is een zeer formele en abstracte definitie. Het zelf wordt hier beschouwd als een puur subject waarnaar de ervaring altijd op noodzakelijke wijze refereert. Het is zelf geen object van ervaring, maar een noodzakelijke voorwaarde voor de mogelijkheid tot het hebben van ervaringen. In deze benadering verwordt het zelf tot iets zeer ongrijpbaar.

I.2.B. HET ZELF ALS NARRATIEVE CONSTRUCTIE

Vervolgens bespreken Gallagher en Zahavi (2012, pp.223-225) het zelf als narratieve constructie. In tegenstelling tot de vorige visie, waarbij het zelf letterlijk eens en voor altijd gegeven is, benadrukt deze visie dat zelfbegrip en zelfkennis iets is dat toegeëigend moet worden. Deze toe-eigening kan in meer of mindere mate slagen.

Het zelf is hier niet meer onveranderlijk, maar iets dat evolueert doorheen het leven. Bovendien is dit zelf afhankelijk van de zelfinterpretatie. Er is bij deze visie ook ruime aandacht voor het temporele aspect van het zelf. Het zelf wordt hier bekeken vanuit menselijke tijd, die

tussen de subjectieve tijdsdimensie van het bewustzijn en de objectieve tijdsdimensie van de kosmische tijd ligt.
Het zelf is in deze visie een constructie en het antwoord op de vraag wie ik ben. Men beantwoordt deze vraag door een verhaal te vertellen waarin bepaalde aspecten benadrukt worden, waarbij dus altijd een zekere interpretatie van de werkelijkheid meespeelt. Dit verhaal is geen manier om inzicht te krijgen in de aard van een reeds bestaand zelf. Het zelf wordt eerst geconstrueerd in en door dit verhaal. Wie mens is hangt af van de waarden en idealen die men aanhangt, die op hun beurt afhangen van de gemeenschap waarvan men deel uitmaakt. De sociale dimensie van het zelf wordt hier dus eveneens benadrukt, omdat het narratieve aspect zich ontplooit in het publieke domein. Nauw verbonden daarmee wordt eveneens de nadruk gelegd op de linguïstische gemeenschap.

I.2.C. HET ZELF ALS ERVARINGSDIMENSIE

EEN LAATSTE INVULLING VAN HET ZELFCONCEPT dat we terugvinden bij Gallagher en Zahavi (2012, pp.225-226) is het zelf als ervaringsdimensie. Bij alles wat we doen hebben we het automatische en impliciete gevoel dat wij het zelf zijn die de dingen doen. Er is als het ware een constante en subtiele aanwezigheid van een zelf in ons bewuste leven. Dit gevoel van een zelf is een onontbeerlijk onderdeel van de bewuste geest. We vinden een uiteenzetting van dit zelfconcept ook bij Damasio (1999). Het bewustzijn kan volgens Damasio onderverdeeld worden in het kernbewustzijn, i.e. een eenvoudige en fundamentele vorm van bewustzijn, en het uitgebreid bewustzijn, dat meer complex is. De eerste vorm van bewustzijn is stabiel doorheen het leven en niet exclusief menselijk. Het beroept zich dus ook niet op het conventionele geheugen, redeneren, of taal. De tweede vorm van bewustzijn heeft verschillende niveaus van organisatie en evolueert doorheen het leven. Deze vorm van bewustzijn beroept zich wel op typisch menselijke capaciteiten. Met deze twee vormen van bewustzijn corresponderen ook twee vormen van het zelf, namelijk het kern-

zelf en het autobiografische zelf. Deze twee staan in een asymmetrische relatie, waarbij de tweede afhankelijk is van de eerste. Het is deze eerste notie van het zelf die we als het zelf als experiëntiële dimensie kunnen aanduiden.

Deze visie van het zelf is uiteraard nauw verbonden met de fenomenologische visie. Volgens de fenomenologische visie moeten we om het zelf te begrijpen de structuur van ervaring onderzoeken. Het zelf is hier een integraal onderdeel van de structuur van ons bewuste leven. Zelfervaring is een pre-reflectief besef ons eigen bewustzijn,
i.e. wat onze ervaringen subjectief maakt. De verschillende ervaringen hebben allemaal de kwaliteit van 'mineness' gemeenschappelijk, een ervaring is m.a.w. altijd persoonlijk gegeven aan diegene die ze ervaart.

I.2.D. HET EPISTEMOLOGISCHE EN ONTOLOGISCHE ZELF

DEZE CLASSIFICATIES zijn classificaties van wat de onderzoeksgroep rond Klein (e.g. 2012b) het ontologische zelf zou noemen. Naast dit ontologische zelf valt het zelf volgens hen ook te onderzoeken aan de hand van wat door hen het epistemologische zelf genoemd. Terwijl het ontologische zelf zich niet gemakkelijk laat bevatten in empirisch onderzoek, is dit niet het geval bij het epistemologische zelf. Het epistemologische zelf is eigenlijk een verzameling van neurale systemen die allemaal op elkaar inwerken, maar toch functioneel onafhankelijk zijn. Deze systemen zijn onder andere het episodische geheugen, semantische trek samenvattingen, semantische kennis van feiten uit het eigen leven, de capaciteit tot zelfreflectie, continuiteit doorheen de tijd, … Al deze aspecten kunnen afzonderlijk onderzocht wordt via neuropsychologisch onderzoek, waarbij men de normale functie van een bepaald systeem probeert te achterhalen door te kijken naar wat er gebeurt bij een stoornis aan dat systeem. Dit soort onderzoek kan ons een stevigere greep op het concept van het zelf bieden.[1] Indien we Klein's redenering volgen, leveren de neurale syste-

1 Hoewel er nog genuanceerder met de concepten omgesprongen moet worden. Een uitgebreide kritiek op het verkeerd gebruik van bepaalde noties volgt in de discussie.

men van het epistemologische zelf elk hun specifieke bijdrage aan het geünificeerd ontologisch zelf. Hoe ze dit juist doen en hoe dit ontologische zelf tot stand komt zijn vragen die momenteel nog beantwoord moet worden.
Er moet hier wel een belangrijke opmerking gegeven worden over de terminologie die Klein gebruikt. Klein (2012b) gebruikt deze termen niet op de geijkte manier en geeft hier zelf ook een verantwoording voor:
It might strike the reader that my use of the terms epistemological and ontological in reference to the self are a bit unclear. Such concern is warranted particularly with regard to the epistemological self. After all, in philosophy, epistemology typically refers to the process of acquisition of knowledge. In this light, it might appear that such a term is better reserved for what I am labeling the ontological self. However, I have chosen to use the term epistemological self as a designator of self-relevant content (primaly neural in nature), rather than as a process of content extraction. (2012b, p.480)
Laten we eerst even ingaan op de termen ontologie en epistemologie, om daarna Klein's terminologie te beoordelen op adequaatheid. In de *Routledge Encyclopedia of Philosophy* vinden we de volgende definitie voor ontologie:
The word 'ontology' is used to refer to philosophical investigation of existence, or being. Such investigation may be directed towards the concept of being, asking what 'being' means, or what it is for something to exist; it may also (or instead) be concerned with the question 'what exists?', or 'what general sorts of thing are there?' It is common to speak of a philosopher's ontology, meaning the kinds of thing they take to exist, or the ontology of a theory, meaning the things that would have to exist for that theory to be true. (1998)
Ontologie of zijnsleer houdt zich dus bezig met dingen die een zijnsstatus hebben, i.e. met wat bestaat. In de ontologie worden de essentiele constituenten van de werkelijkheid nader onderzocht. In hoeverre is het gebruik van de term 'ontologisch zelf' gerechtvaardigd? Klein heeft met deze term het zelf op oog dat wordt onderbouwd door een hoeveelheid aan neurale systemen, maar dat – zoals we verder zullen

zien – niet wordt aangetast door de uitval van een of meerdere van die systemen. Dit zelf of gevoel van zelf wordt hierdoor niet aangetast omdat Klein hierbij het zelf op oog heeft zoals we het vinden als impliciete, pre-reflectieve aanwezigheid in de ervaring, i.e. het zelf als experiëntiële dimensie. Om verwarring te voorkomen zou Klein beter de notie van het experiëntiële zelf gebruikt hebben in plaats van ontologisch zelf. Zoals we in de discussie zullen zien, kan dit helpen bij de interpretatie van de resultaten uit neuropsychologisch onderzoek. De terminologie die Klein gebruikt om deze resultaten te plaatsen zorgt enkel voor onnodige verwarring. Voor epistemologie vinden we de volgende definitie in de *Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

Defined narrowly, epistemology is the study of knowledge and justified belief. As the study of knowledge, epistemology is concerned with the following questions: What are the necessary and sufficient conditions of knowledge? What are its sources? What is its structure, and what are its limits? As the study of justified belief, epistemology aims to answer questions such as: How we are to understand the concept of justification? What makes justified beliefs justified? Is justification internal or external to one's own mind? Understood more broadly, epistemology is about issues having to do with the creation and dissemination of knowledge in particular areas of inquiry. (2014)

Epistemologie helpt om tot ware of geldige kennis te komen. Daarnaast wordt binnen de epistemologie ook naar criteria gezocht om geldige van ongeldige kennis te scheiden. Wat Klein het epistemologisch zelf noemt is eigenlijk de kennis die we hebben over een aantal op elkaar inwerkende neurale systemen. Het gaat hier eigenlijk eerder over de kennis van onderbouwende systemen dan echt over een zelf. Ook hier ontstaat onnodige verwarring door de terminologie. Aangezien deze systemen onder andere het episodische geheugen en de identiteit doorheen de tijd zijn komt het narratieve concept van het zelf nog het dichtst bij het epistemologisch zelf van Klein. Dit plaatst ons echter voor een bijkomend probleem. Zoals we verder zullen zien veronderstelt het narratieve concept van het zelf een experiëntieel zelf. — Als het epistemologisch zelf het dichtst aanleunt bij het narra-

tieve concept, zitten we hier met een paradox. Hoe kan dit systeem, i.e. het epistemologisch zelf, onderbouwen wat het veronderstelt, i.e. het ontologisch zelf? Het episodisch geheugen veronderstelt al een zelf als experiëntiële dimensie op wie deze herinnering van toepassing.
Voorlopig volstaat deze uitweiding over de terminologie bij Klein, hier wordt op teruggekomen in de discussie. Bij de bespreking van Klein zal ik evenwel de terminologie die hij zelf gebruikt blijven hanteren, om verdere verwarring te vermijden.

II. WAT IS HET ZELF? EEN HISTORISCH PERSPECTIEF[1]

VRAGEN OVER HET ZELF ZIJN NIET VAN RECENTE DATUM. Vanaf het moment men over een volledig ontwikkeld zelfbewustzijn beschikt, kan men zich in principe vragen beginnen stellen over wat dit zelf is waar men zich bewust van is.2 In de Westerse wijsbegeerte bestaat er een lange en vruchtbare traditie die zich bezighoudt met het denken over het zelf. Hoewel het probleem verre van tot een oplossing gekomen is, heeft dit proces tot een zekere geaccumuleerde verfijning in conceptuele helderheid geleid. Dit is onontbeerlijk bij de benadering van iets zo ongrijpbaar en complex.
Hierbij moet wel vermeld worden dat lang niet alle denkers het eens zijn over één bepaalde omschrijving. Zoals we verder zullen zien bestaat er tegenwoordig eerder een heel veld van verschillende definities en ideeën over het zelf.
Het zelf heeft doorheen de geschiedenis verschillende rollen vervuld, die niet altijd los stonden van de toenmalige historische achtergrond. Het duidelijkste voorbeeld hiervan is het zelf als onsterfelijke ziel bij het christendom, waarbij het concept een duidelijk soteriologische connotatie meekreeg. Elk tijdperk heeft op die manier het concept wel

1 Dit overzicht is een samenvatting van het artikel van Barresi en Martin (2011, pp.33-56)
2 Zelfbewustzijn is geen alles-of-niets fenomeen. Bij mensen bijvoorbeeld zien we dat dit zich gradueel ontwikkelt, waarbij men slechts vanaf een bepaald moment –afhankelijk van welke voorwaarden men hanteert – over zelfbewustzijn spreekt. Bovendien moet het zelfbewustzijn in strikte zin onderscheiden worden van *bodily self-awareness*, waarbij het zelfbewustzijn zich niet naar het verleden of de toekomst uitstrekt. Deze vorm van zelfbewustzijn vinden we terug bij jonge kinderen en bepaalde diersoorten.

op een bepaalde manier gekleurd. Hoewel men hier als kritiek op zou kunnen leveren dat dit denken van bepaalde dogmatische assumpties vertrok, hebben we geen enkele reden om aan te nemen dat ons denken nu onbevooroordeelder is. Ik bespreek deze visies dus ook, in hun historische context, omdat ze stuk voor stuk hun bijdrage geleverd hebben in de zoektocht naar antwoorden.

II.1. GRIEKSE FILOSOFIE

De westerse wijsbegeerte, leg nogal snel een associatie met het Antieke Griekenland, de spreekwoordelijke wieg van onze beschaving. In dit vruchtbare intellectueel klimaat werden de eerste aanzetten gegevens tot reflecties

3 Dit overzicht is een samenvatting van het artikel van Barresi en Martin (2011, pp.33-56) over thema's die ons vandaag de dag nog bezighouden. Denken over het zelf is daar geen uitzondering op.

De eerste ideeën over *het zelf* vinden we terug bij Socrates en Plato in de vorm van het idee van de ziel. De ziel was bij deze wijsgeren immaterieel en ondeelbaar. Voor het eerst in de geschiedenis van het denken wordt deze ziel benaderd als hetgeen essentieel het zelf is. Volgens deze denkers zijn wij namelijk in de kern onze ziel, ons lichaam komt pas op de tweede plaats. In Plato's Ideeënleer was deze ziel ook pre-existent en onsterfelijk, gelijkend zowel aan het goddelijke als aan de immateriële substantie. Deze benadering van het zelf als onsterfelijke ziel bracht voor het eerst het probleem van de verhouding tussen lichaam en ziel met zich mee, een probleem dat doorheen de geschiedenis als een hardnekkige oorzaak van controverse is blijven bestaan.

Aristoteles (384-322 v.C.) was het oneens met de dualistische benadering van de werkelijkheid die Plato aanhing. Bij hem wordt het te onderzoeken aspect de menselijke natuur in het algemeen, waarbij individuen slechts een instantiatie van deze natuur waren. Aristoteles heeft het nog steeds over de ziel, maar deze verwordt bij hem tot de vorm van het materiële lichaam. Deze vorm is volgens hem hetzelfde in alle wezens. De differentiatie tussen wezens ontstaat door de

materie. Alle levende wezens hebben een ziel, die tegelijk het levensprincipe is. Deze bestaat voor planten uit de vegetatieve ziel en voor dieren uit de vegetatieve en animale ziel. Deze zielen zijn bovendien onscheidbaar van het lichaam, een groot verschil met Plato's visie.
Wat de mens onderscheidt van andere levende wezens is dat hij daarenboven ook zijn *nous* heeft, i.e. de rationele ziel.
Een andere interpretatie van het zelf onder Griekse filosofen was die van het Epicurisme. Deze benadering was geïnspireerd door het materialistische atomisme, waarvan de belangrijkste namen Leucippus (fl. 440 v.C.) en Democritus (ca. 460 – ca. 370) waren. Deze filosofen waren er van overtuigd dat de realiteit bestond uit ondeelbare, materiële atomen. Volgens de belangrijkste visie van de stichter van de school rond het Epicurisme, Epicurus (341-270 v.C), was genot het enige ware goede en pijn het enige ware slechte. Het zelf was voor hem een complex dat bestond uit atomen, die bij de dood terug van elkaar scheidden. Het zelf houdt dus op met bestaan bij de lichamelijke dood. Enkele eeuwen later werd deze visie nog steeds op voortreffelijke wijze verdedigd, met name door Lucretius. Hij stelde onder andere de vraag naar het verlangen dat mensen hebben om te overleven, vanuit een epicuristisch denkkader.

II.2. CHRISTENDOM

OOK IN DE CHRISTELIJKE TRADITIE vinden we een grote verscheidenheid aan visies over het zelf. De invloedrijkste denker binnen deze traditie is ongetwijfeld Augustinus (354-430), die de visies in de eeuwen na hem in belangrijke mate bepaald heeft.
Sinds het christendom, en nu nog steeds, zit er in onze cultuur een diepgaand verlangen dat ons zelf verder leeft na de dood, of dat er toch iets is dat de lichamelijk dood overleeft. In een ideale situatie is dit leven na de dood bovendien een soort van volkomen gelukzaligheid. Dit soort van verlangen bestond in eerdere tijden niet, men zag het leven na de dood toen eerder als een (onpersoonlijk) schimmenrijk.
Bovendien overleeft volgens het christendom niet enkel onze onsterfe-

lijke ziel de dood, ook ons lichaam leeft verder in het leven na de dood. Dit bracht uiteraard een heleboel praktische bezwaren met zich mee waar door christelijke denkers veel is over geschreven en nagedacht. Naast praktische bezwaren wierp dit ook vragen op over persoonlijke identiteit, een cruciaal thema in onderzoek naar de aard het zelf. Een tot de 12de eeuw populaire benadering bij christelijke denkers was die van het neoplatonisme, waarbij er drie grote visies waren over persoonlijke identiteit na de dood. Een eerste visie stelde dat deze enkel afhankelijk was van de onstoffelijke ziel. Deze eerder platonische visie werd aangehangen door o.a. Origenes (ca. 185-254).
Daarnaast was er de visie van Augustinus (354-430) die, zoals reeds vermeld, bepalend bleek voor het denken over het zelf en identiteit in de daaropvolgende eeuwen. Voor hem was persoonlijke identiteit zowel afhankelijk van het materiële lichaam als de onstoffelijke ziel. Een laatste visie, verdedigd door bv. Tertullianus (ca. 160-ca. 230), stelde dat enkel de continuatie van een materieel lichaam van belang was. Voor materialistische Kerkvaders hield dit ook de materiële ziel in.
De visie van Augustinus betekende een definitieve breuk met die van Plato, waarbij de ziel als een soort piloot van het lichaam werd bezien. Vanaf nu vormde ziel en lichaam een intieme eenheid, een zelf.
Een belangrijke katalysator in een nieuwe manier van denken was de herontdekking van de teksten van Aristoteles. Vooral de tekst *De Anima* had een grote invloed, omdat men de hierin voorgestelde visie moest trachten te verzoenen met de christelijke visie. Hierbij onderging het concept van de ziel een zeker proces van naturalisatie. Dit proces zette zich nog sterker verder in de 16de en 17de eeuw, met de opkomst van het mechanistisch wereldbeeld.

II.3. 16e en 17e eeuw

Een van de grootste gevolgen voor het denken over het zelf die met de opkomst van dit nieuwe wetenschappelijke wereldbeeld gepaard gingen, was dat substantiële vormen en teleologie al hun geloofwaardigheid verloren. Hiermee boette de Aristo-

telische visie noodzakelijkerwijs ook aan invloed in. Het dominante wereldbeeld was nu dat van de metafoor van het uurwerk, met onderdelen die op mechanistisch noodzakelijke wijze onderworpen zijn aan de wetten van causaliteit. In deze context moeten we de persoon van Renée Descartes plaatsen, wiens dualistische visie tot op de dag van vandaag grote invloed heeft. Hoewel hij aan directe relevantie verloren heeft, blijft hij voor velen een dankbaar vertrekpunt voor hun reflecties over het zelf. In Descartes' visie wordt het zelf gelijkgesteld met de geest, die hier verstaan moet worden als een onstoffelijke substantie waarvan de essentie het denken is. Dit wordt zeer krachtig samengevat in zijn adagium: *Cogito ergo sum*. Het absolute contrast tussen de onstoffelijke geest en de materiële, mechanistische wereld brengt evenwel een groot probleem met zich mee. Hoe kan deze geest namelijk causaliteit uitoefenen als beide domeinen volledig gescheiden zijn? Descartes' voorstel van de pijnappelklier als link tussen de onstoffelijke en stoffelijke wereld heeft dit probleem nooit op bevredigende wijze kunnen oplossen.
In de 17e eeuw zet deze wetenschappelijke tendens zich door met het werk van Isaac Newton als voorbeeld. Dit bracht een ongezien vertrouwen in de menselijke rationaliteit met zich mee, die alles op wetenschappelijke wijze zou kunnen doorgronden. Wat Newton in de natuurfilosofie had verwezenlijkt, moest ook te realiseren zijn in de moraalfilosofie, die zich bezighield met de menselijke natuur. Onder de denkers die hiervan sterk overtuigd waren vinden we de empirist John Locke. Hoewel zijn ideeën over het zelf belangrijke hiaten bevatten en vaak onder kritiek liggen, heeft hij het denken over dit onderwerp in sterke mate bepaald tot op vandaag de dag. Het voortbestaan van het zelf was volgens Locke niet afhankelijk van een onderliggende substantie, maar van de unificerende rol van het bewustzijn. Locke stond een relationele benadering van het zelf voor, waarbij het zelf bleef bestaan zolang de elementen (fysiek en mentaal) in het complex voldoende gerelateerd waren. Bewustzijn en geheugen worden vanaf nu de bepalende factoren in het onderzoek naar de aard van het zelf.

Een belangrijke ontwikkeling die zich na Locke voordoet is het ontstaan van de zogenaamde fission gedachte-experimenten. Bij deze experimenten vindt op een bepaalde manier een verdubbeling van een oorspronkelijke entiteit plaats, waarbij de vraag wordt gesteld of deze twee entiteiten hetzelfde zijn. Oorspronkelijk bedacht door Samuel Clarke (1675-1729) in zijn discussie met Anthony Collins (1676-1729) over persoonlijke identiteit, maar ongetwijfeld het meeste invloed uitgeoefend in de versie van Derek Parfit:

My body is fatally injured, as are the brains of my two brothers. My brain is divided, and each half is successfully transplanted into the body of one of my brothers. Each of the resulting people believes that he is me, seems to remember living my life, has my character, and is in every other way psychologically continuous with me. (1984, p.254-255)

Deze gedachte-experimenten zijn ontworpen om te achterhalen waarin persoonlijke identiteit bestaat. De vragen die men zich hierbij moet stellen zijn: Bestaat de man wiens brein getransplanteerd is verder? Zo ja, in één van beiden of in allebei? Dit soort van gedachte-experimenten is door tal van denkers gebruikt voor uiteenlopende vraagstukken rond persoonlijke identiteit en het blijft tot op de dag van vandaag een vaak gebruikt instrument in discussies.[1]

II.4. 18e tot 20e eeuw

Onder meer door Lockes ideeën geraakte de notie van de ziel in de loop van de 18de eeuw in onbruik voor wetenschappelijke doeleinden en begon men meer en meer over het geünificeerde zelf te spreken in wetenschappelijke bespiegelingen. Een ander gevolg van Lockes benadering is de opkomst van de vraag naar de realiteit van

1 Een heropleving hieromtrent kwam er door toedoen van onderzoek naar patiënten patiënten die een corpus callosotomie ondergingen, waarbij men het corpus callosum doormidden snijdt om de symptomen van epilepsie te onderdrukken. Dit brengt een aantal wetenschappelijk gezien interessante bijwerkingen teweeg met implicaties voor het denken over persoonlijke identiteit. Een gevolg hiervan was onder andere dat men van een intrinsieke benadering van persoonlijke identiteit naar een extrinsieke benadering ging, waarbij de relaties met anderen ook van belang zijn. Zie o.a. Gazzaniga (2002).

het zelf. De thesis dat een substantieel, voortdurend zelf een illusie is werd het beroemdst naar voren gebracht door de sceptische filosoof David Hume (1711-1776). Hij bracht het idee van het zelf als een bundel van gewaarwordingen naar voren, en vergeleek het vervolgens met een theater zonder acteurs. Bij een verdere uitwerking van de aard van deze illusie, helde Hume meer over naar sociaalpsychologische benadering met een grotere nadruk op empirische argumenten. Hierbij spitste hij zich toe op twee vragen, namelijk hoe het zelf ontstaat en wat de functie van het hebben van een zelf is.

Een andere denker die het bestaan van een zelf ontkende is Nietzsche, die niet enkel God dood verklaarde, maar ook het zelf. Hij stelde dat de eenheid die we ervaren zelf opleggen aan die ervaring. Het gevoel van eenheid wordt veroorzaakt door de veelheid aan subjecten in ons die op elkaar inwerken. De illusie van het zelf wordt volgens hem veroorzaakt door onze taal en intellectuele cultuur.

Ook Hegel heeft zich uitgesproken over de aard van het zelf, met name over het proces waarin men zich bewust wordt van zichzelf. Dit proces is geen gevolg van introspectie, maar van de wederzijdse relaties met anderen, waarbij men zich bewust wordt van zichzelf doordat men de ander ziet als een zelfbewust wezen. Dit thema komt in de 20ste eeuw terug bij onder meer Jean-Paul Sartre en George Herbert Mead.

Immanuel Kant benaderde het zelf vanuit zijn onderzoek naar de transcendentale structuren van kennis. Vanuit dit epistemologisch onderzoek kwam hij tot een opdeling van de werkelijkheid in een noumenaal en een fenomenaal aspect. Ook het zelf had deze twee aspecten, of beter gezegd, elk aspect had zijn eigen zelf.

HET FENOMENALE ZELF is het zelf dat we ervaren in de tijd en – hoewel controversieel – in de ruimte. Dit zelf is zowel objectief als subjectief kenbaar via psychologisch onderzoek. Daarnaast poneert hij ook het bestaan van een *noumenaal* zelf. Hoewel we dit zelf op geen enkele wijze kunnen kennen of ervaren, zou het wel een effect uitoefenen op ons fenomenaal zelf. Dit zou komen doordat het een invloed

heeft op de wijze waarop het fenomenale zelf gestructureerd wordt in de ervaring. Naast deze epistemologische benadering heeft Kant ook geschreven over het autonome handelen en de zingeving van het zelf in zijn praktische (1788) en moraalfilosofie (1790).
In de 19e eeuw neemt de naturalisatie van de wetenschap nog meer toe, ditmaal met Charles Darwin als boegbeeld. De belangrijkste denker over het zelf in deze context is William James (1842-1910), die een wetenschappelijke filosofie van het zelf beoogde. Deze wetenschappelijke filosofie is in bepaalde opzichten vandaag nog steeds actueel. Zijn benadering hield in dat men de geest van binnenuit ging bestuderen, met een nadruk op de ervaringscomponent. De beleving zelf kwam op de voorgrond te staan. Het zelf kan zowel als object ('mij') en als subject ('ik') bestudeerd worden. Het objectieve zelf kan overigens nog eens opgedeeld worden in materiële, sociale en spirituele zelf, die zelf nog eens opgedeeld kunnen worden.
Vooral het spirituele zelf is van belang hier, omdat dit voorgesteld kan worden als de bewustzijnsstroom. Het 'ik' is dan een gedachte uit die stroom. Belangrijk is eveneens dat we volgens James niet eerst metafysische of ontologische vragen moesten beantwoorden om tot wetenschappelijke kennis van het zelf te komen.
In de 20e eeuw kunnen we twee grote tendensen ontwaren in de relatie tussen wijsgerige psychologie en wetenschap, meer specifiek biologie, psychologie en sociologie. In het eerste deel van de 20ste eeuw poogde de filosofie zich los te maken van de wetenschappen, terwijl in het tweede deel een re-integratie werd nagestreefd.
Een ander belangrijk aspect van het 20ste-eeuwse denken was dat onmiddellijke ervaring als verdacht werd beschouwd, omdat het beschouwd werd als een product van sociale en historische invloeden. De fenomenologie stond in deze periode voornamelijk onder invloed van het denken van Hegel en Marx, waarbij men zich vooral interesseerde in de sociale concepties van het zelf. In de analytische filosofie was voornamelijk de gewone taalfilosofie van belang, met onder meer de onmogelijkheid van het bestaan van een privétaal. Binnen de psy-

chologie waren de theorieën die enige relevantie voor het denken over het zelf hadden de diepte-, humanistische en ontwikkelingspsychologie.
Dit alles leidt ertoe dat na de Tweede Wereldoorlog het denken over het zelf zeer gefragmenteerd wordt. Binnen de diverse disciplines behield men een intact concept van het zelf6, maar tussen de disciplines was het denken zeer gefragmenteerd.[1] Het zelf werd vaak gezien als een product van cultuur, een omkering van de benadering die voordien centraal stond. Desintegratie, filosofische en maatschappelijke kritiek, en technologische ontwikkelingen droegen allemaal bij tot het gefragmenteerd zelf. Dit wordt ook duidelijk wanneer men kijkt naar het gebruik van het zelf binnen de psychologie. Men heeft het nooit meer over het zelf als zelf, maar altijd met een bepaalde kwalificatie. Zo is er onderzoek naar zelfdiscipline, zelfcontrole, zelfbedrog, ... Op het ontologische statuut van deze gekwalificeerde zelven wordt zelden ingegaan (zie ook Klein, 2012b). Deze fragmentatie werd niet als een probleem ervaren, omdat men zich in elke discipline bezig hield met gespecialiseerde vraagstukken waarbij de vraag naar een geünificeerd zelf enigszins op de achtergrond kwam te staan. Een overkoepelende theorie werd niet noodzakelijk geacht om de gespecialiseerde vraagstukken op te lossen.

II.5. HUIDIGE STAAT VAN ONDERZOEK

ERIC OLSON (1999) stelt dat de huidige definities en ideeën die bestaan rond HET ZELF zo gevarieerd en ongerelateerd zijn, dat een toenadering onmogelijk is. Zijn aanpak (Olsen, 2007) houdt in dat we de vraag naar wat we zijn indelen in een hele reeks kleinere vragen, die ons alle in een andere richting zullen leiden. Dit kan er evenwel toe leiden dat we ons geen coherent beeld van een zelf meer kunnen vormen. Een andere aanpak, voorgesteld door Barresi en Martin (2011), beoogt een geïntegreerde theorie van het zelf. Deze theorie stelt dat we reke-

1 Hoewel dit concept vaak slechts zwak gedefiniëerd werd (Klein, 2012b). dit leidt zoals we verder zullen tot verwarring in het onderzoek en ongeoorloofde conclusies.

ning moeten houden met drie grote dimensies van het zelf, de ervaringsgerichte, de ontologische, en de sociale. Deze dimensies zijn afhankelijk van elkaar, maar kunnen ook onafhankelijk bestudeerd worden. In deze thesis wordt ook gepleit voor een geïntegreerde visie bij het onderzoek naar het zelf, waarbij evenwel andere nadrukken gelegd worden dan bij Barresi en Martin (2011). Ik ga in deze thesis niet in op de compatibiliteit van deze twee visies.

Het bovenstaande is slechts een beknopte weergave van het denken over het zelf in de Westerse traditie, waarbij de ideeën van de belangrijkste auteurs uit in grote lijnen aan bod kwamen. Deze introductie in het denken over het zelf heeft als centraal doel mijn onderwerp te kaderen.[1]

III. METHODES TOT KENNIS VAN HET ZELF

III.1. FENOMENOLOGIE

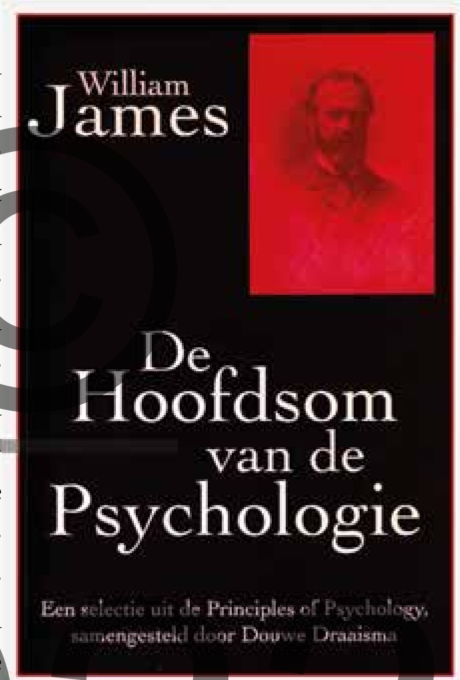
Een heldere uiteenzetting van de methode die wordt gebruikt in de fenomenologie vinden we terug bij Gallagher en Zahavi (2012). Dit onderdeel is een beknopte weergave van het hoofdstuk Methodologies (pp.15 – 45) uit dat boek.

Het is van belang dat we hier dieper op ingaan op de methodologie die wordt toegepast in de fenomenologie, omdat deze methodologie vaak verkeerd begrepen wordt. Wetenschappers en zelfs filosofen vereenzelvigen deze benadering al te gemakkelijk met louter introspectie, maar dit is een verkeerde en overgesimplificeerde blik die getuigt van een geringe kennis van deze benadering. Zoals vaak zien we dat men kritiek uit die de bal misslaat omdat ze niet van toepassing is.

1 Ik kan hier slechts een samenvatting geven, omdat de focus ligt op het grondig uiteen zetten van de onderzoeksvraag. De geschiedenis van het denken over dit concept is daarbij ondergeschikt aan een duidelijke bespreking van de twee benadering die ik onderzoek.

Gallagher en Zahavi (2012, pp.16-20) beginnen met een belangrijk onderscheid in discussies aangaande cognitie en bewustzijn, namelijk deze tussen eerste- en derde- persoon perspectieven. Wetenschappelijke objectiviteit kan enkel bereikt worden als men zich bedient van dit laatste perspectief, dat garant staat voor een afstandelijke blik. Zelfs als we directe toegang zouden hebben tot onze ervaring vanuit het eerste- persoon perspectief, zou dit te subjectief zijn om wetenschappelijke data te generen. Dit heeft verstrekkende gevolgen voor de wetenschappelijke studie van bewustzijn, omdat (1) bewustzijn intrinsiek eerste-persoonlijk is, en als (2) wetenschap zich enkel bedient van derde-persoon data, en als (3) elke poging om iets dat eerste-persoonlijk is te beschrijven in derde-persoon hetgeen het tracht te beschrijven verstoort, deze studie onmogelijk wordt.
Om te beginnen moeten we ons afvragen wat introspectie is en een helder antwoord op deze vraag formuleren. Vervolgens dienen we ons de vraag te stellen of we via deze methode tot wetenschappelijk geldige conclusies kunnen komen, i.e. of deze methode verenigbaar is met de methodes die gebruikt worden in andere wetenschapsdomeinen. Volgens William James is introspectieve observatie datgene *what we have to rely on first and foremost and always. The word introspection need hardly be defined – it means, of course, looking into our own minds and reporting what we discover.* (1890, p.185)
Deze uitspraak staat in schril contrast met het feitelijke wetenschappelijk onderzoek waarin onduidelijk is wat bedoeld wordt wanneer verschillende denkers de term introspectie gebruiken. Men zou kunnen stellen dat alles wat subjecten rapporteren op een bepaalde manier betrekking heeft op hun eigen cognitieve toestand. Maar zijn al deze verslagen dan ook introspectief? Volgens de fenomenologie niet, omdat we bewust kunnen zijn van onze ervaring zonder beroep te doen op introspectie. We beschikken namelijk over een impliciet, niet-objectiverend, pre-reflectief bewustzijn van onze ervaring wanneer we deze doorleven. Hiervoor moeten we onze aandacht niet naar binnen keren.

Zelfs bij onderzoek naar bewustzijn moeten we onderscheid maken tussen rechtstreekse verslagen over de wereld en reflectieve verslagen over ervaring. Enkel in het tweede geval spreken we over fenomenologie, zijnde de eerste-persoon ervaring zelf. Dit neemt niet weg dat we in het eerste geval nog steeds eerste-persoon verslagen nodig hebben om de derde-persoon data (bijvoorbeeld verkregen door hersenscantechnieken te interpreteren.[1]



Er zijn ook pogingen ondernomen om de gegevens die we vanuit een eerste-persoon perspectief bekomen te behandelen volgens het derde-persoon perspectief. Een methode die meent hierin te slagen is de *heterofenomenologie*, een methode ontwikkeld door Dennett (2007). Dennett's doel is om alle mentale fenomenen binnen het kader van contemporaine fysische wetenschap te verklaren. Heterofenomenologie benadert het fenomenologische gebied via observatie en interpretatie van intersubjectief beschikbare data, i.e. een derde-persoon methodologie. De nadruk ligt dus op observeerbaar gedrag in de brede zin van het woord, waaronder bijvoorbeeld ook uitspraken. Dit observeerbaar gedrag wordt vervolgens geïnterpreteerd vanuit een intentionele houding, i.e. op basis van de data worden inferenties gemaakt over de intentionele houdingen van de personen die dit gedrag uiten. De verslagen van de subjecten over hun bewuste ervaringen zijn dus de data

1 Deze data vertellen ons op zichzelf niets. We moeten ze altijd correleren aan bepaalde handelingen, in de ruime zin van het woord. We moeten weten waar de persoon in de scanner cognitief mee bezig is, anders kunnen we niets afleiden over de functie van bepaalde hersengebieden. Een manier om deze data te interpreteren is dus via eerste-persoon verslagen van de participanten.

zelf, en niet slechts verslagen over de data. We moeten hierbij een neutrale houding aannemen en de validiteit van de overtuigingen van de subjecten tussen haakjes plaatsen.
Het lastige met de aannames van deze methodologie is dat het eerste-persoon perspectief niet volledig geneutraliseerd kan worden. De interpretatie van de eerste-persoon verslagen van de subjecten moeten gebaseerd zijn op ofwel de eerste- persoon ervaring van de wetenschapper in kwestie, ofwel op vooraf gevestigde uit de *folk psychology*. Zoals we zullen zien, is een standpunt dat enkel uit het derde- persoon perspectief bestaat, i.e. het zogenaamde view *from nowhere*, onmogelijk. In wat volgt bekijken we hoe de fenomenologie dit benadert. (De complete vertaling van William James' citaat luidt:

'Introspectieve waarneming is de methode waarop we ons in alle opzichten op hebben te verlaten. Het woord introspectie betekent uiteraard dat we in onze eigen geest kijken en verslag doen van wat we erin ontdekken. Iedereen onder schrijft dat we daar bewustzijnstoestanden ontdekken. Voor zover mij bekend is het bestaan van zulke toestanden door geen enkele kritische onderzoeker betwijfeld, hoe sceptisch hij ook in andere opzichten geweest mag zijn. Dat we een of andere vorm van 'gedachten' hebben, vormt de onwrikbare basis in een wereld waarin de meeste andere feiten op bepaalde tijden hebben gewankeld door toedoen van de filosofische twijfel. Alle mensen geloven zonder enige aarzeling dat ze zichzelf voelen denken en dat zij deze geestelijke toestand als een innerlijke activiteit of passie onderscheiden van alle objecten waarmee deze kennend om mag gaan. Ik beschouw deze overtuiging als de meest fundamentele van alle postulaten der psychologie en zal binnen het bestek van dit boek al het merkwaardige onderzoek omtrent de zekerheid ervan terzijde laten als te metafysisch.)

III.1.B. De fenomenologische methode

Gallagher en Zahavi (2012, pp.21-31) behandelen de eigenlijke methode van fenomenologisch onderzoek. Volgens fenomenologen kunnen we bewustzijn op een wetenschappelijke manier bestuderen vanuit het eerste-persoon perspectief.

Fenomenologie is van belang omdat, *...any attempt to gain a comprehensive understanding of the human mind must at some point confront consciousness and subjectivity – how thinking, perceiving, acting, and feeling are experienced in one's case. Mental events do not occur in a vacuum; they are lived by someone. Phenomenology is anchored in the careful description, analysis, and interpretation of lived experience.* (Thompson, 2007, p.16)
De fenomenologische methode probeert net als de wetenschappelijke methode vertekende en subjectieve verklaringen te vermijden, i.e. ze wil geen subjectief verslag van ervaring geven, maar een verslag van subjectieve ervaring. Objectiviteit, in de zin van het vermijden van vertekeningen, wordt betracht door het volgen van een zorgvuldig afgelijnde methodologie.
Fenomenologie is geen directe beschrijving van bewustzijn op basis van introspectie, hoewel het hier door niet-fenomenologen vaak met wordt gelijkgesteld. Critici stellen dan ook vaak dat er epistemologische problemen zijn met een eerste- persoon benadering van gegevensverzameling, omdat er geen manier is om eventuele inconsistenties uit te klaren. Dit is echter allemaal gebaseerd op een verkeerd begrip van fenomenologie. Fenomenologie is gebaseerd op filosofische argumenten en analyses. Via filosofische argumentatie kan men dan eventueel tot intersubjectieve consensus komen.
Fenomenologen zijn met name geïnteresseerd in fenomenen en de mogelijkheidsvoorwaarden ervan. Het is echter een metafysische dwaling om de fenomenologische realiteit binnen in de geest te lokaliseren. De opdeling in binnen en buiten heeft zijn oorsprong in een metafysica die volgens fenomenologen naïef is en niet gepast is om de aard van het bewustzijn te onderzoeken. Deze metafysica is evenwel een van de verborgen veronderstellingen van introspectie en dat kan dus niet de methode zijn waarvan fenomenologen zich bedienen.

EPOCHÉ EN FENOMENOLOGISCHE REDUCTIE

We vinden bij Gallagher en Zahavi (2012) eveneens een beschrijving van de twee belangrijkste fenomenologische instrumenten, namelijk

de epoché en de fenomenologische reductie. Hierbij wordt duidelijk dat fenomenologen een andere interpretatie hebben van het begrip 'fenomeen' dan de standaard interpretatie. Voor veel filosofen is het fenomeen de onmiddellijke gegevenheid van het object. De assumptie hierbij is dat het louter subjectief is en de objectief bestaande realiteit verbergt. Het doel van deze filosofen is dus voorbij het fenomenale te gaan, een zeer Kantiaanse visie.

Het zou eigenaardig zijn mochten fenomenologen er dezelfde visie op nahouden, aangezien de fenomenologie dan een wetenschap van het louter oppervlakkige zou zijn. Voor fenomenologen moet de realiteit van het object niet gezocht worden achter of voorbij het fenomenale aspect. Ze behouden het onderscheid tussen verschijning en realiteit, maar dit zijn geen twee onderscheiden sferen. Het onderscheid is intern aan het fenomeen en intern aan de wereld waarin wij leven. Het onderzoek naar de manier van verschijning is volgens fenomenologen van cruciaal belang. De taak van de fenomenologie is dan ook om een nieuw epistemologisch fundament voor de wetenschap te voorzien. De 'normale' wetenschappen worden zo geabsorbeerd door de natuurlijke wereld dat ze niet stil staan bij hun eigen vooronderstellingen en mogelijkheidsvoorwaarden. Ze werken op basis van de veronderstelling dat er een geest-, ervarings- en theorie-onafhankelijke realiteit bestaat. Het doel van de wetenschap bestaat erin deze wereld te ontdekken en er objectief geldige kennis over te verzamelen.

Deze assumptie vindt men niet enkel in de wetenschappen, maar ook in ons dagdagelijks, pre-theoretisch leven. Dit wordt de natuurlijke attitude genoemd. Hier wordt de eigenlijke filosofische houding tegenover geplaatst, die kritisch de fundamenten van ervaring en wetenschappelijk denken bevraagt. Filosofie moet niet bijdragen aan de inhoud van onze positieve kennis, maar de basis en mogelijkheid ervan bevragen.

Hoe moeten we dit bereiken? In een eerste stap moeten we de natuurlijke houding tussen haakjes plaatsen, zodat we de naïviteit van de sensus communis vermijden. Dit komt niet neer op een vorm van scep-

ticisme, want de fenomenologie trekt het bestaan van de wereld niet in twijfel. We moeten deze onbetwijfelbaarheid wel trachten te begrijpen en te legitimeren, en dat kunnen we niet doen als we de geldigheid ervan gewoon aannemen. De technische term voor deze opschorting van onze natuurlijke realistische inclinatie is de epoché. Dit laat ons toe ons meer te concentreren op de realiteit zoals ze gegeven is. We moeten ons hier bovendien voor blijven inzetten, deze attitude is niet iets wat we voor eens en voor altijd bereiken maar iets wat we moeten blijven bereiken.

Deze epoché is geen exclusieve kering inwaarts, maar een nieuwe reflectieve attitude. Aan de hand hiervan kunnen we de wereld waarin we leven onderzoeken in zijn betekenis voor en manifestatie in het bewustzijn. Dit blijft een onderzoek van de realiteit, waarbij ervaring niet geïnterpreteerd wordt in puur mentalistische termen. Fenomenologische beschrijvingen vertrekken vanuit de wereld waarin we leven. Vandaar dat de fenomenologische methode principieel verschilt van de louter introspectieve methode, doordat ze zich beroept op een transcendentale verheldering (van het bewustzijn).

Een filosofische analyse van de realiteit mag de bijdrage die het bewustzijn levert niet negeren. De focus van de fenomenologie op het eerste-persoon perspectief is even sterk ingegeven door de poging de aard van objectiviteit te begrijpen als door een interesse in het bewustzijn. De term *constitutie* is hierbij belangrijk. *Constitutie is het proces dat de manifestatie en het verschijnen van het object en zijn betekenis mogelijk maakt.* Het laat het geconstitueerde toe zichzelf te presenteren als wat het is. In dit proces levert het bewustzijn een aanzienlijke bijdrage, aangezien er zonder bewustzijn geen verschijning mogelijk is. Bewustzijn constitueert de manier waarop de wereld als betekenisvol verschijnt. Hieruit volgt dat, ondanks de nadruk op de gegevenheid, ervaring geen pure receptie is. Een verschil wordt gemaakt tussen het subject dat wordt opgevat als een object in de wereld en het subject dat wordt opgevat als voor de wereld, i.e. als noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor cognitie en betekenis. Bewustzijn is in de

fenomenologische visie niet een object naast andere omdat ze geldt als mogelijkheidsvoorwaarde waaronder objecten vooreerst kunnen verschijnen. Vandaar dat een *view from nowhere* vanuit de fenomenologie een onzinnig begrip is.

Dit brengt ons bij het begrip van fenomenologische reductie, een term die nauw verband houdt met de epoché omdat ze ons samen moeten bevrijden van het natuurlijk dogmatisme en ons bewust maken van onze eigen constitutieve bijdrage tot wat we ervaren. Volgens Gallagher en Zahavi (2012) is het doel van de fenomenologische reductie om de correlationele interdependentie tussen specifieke structuren van subjectiviteit en specifieke wijzen van verschijning of gegevenheid te analyseren. Deze reflectieve beweging vertrekt van een niet-reflectieve en niet- onderzochte onderdompeling in de wereld en leidt terug naar de wijze waarin de wereld zich manifesteert aan ons. We vragen ons dus niet primair af wat de dingen zijn, maar hoe ze verschijnen, als correlaten van onze ervaring. We concentreren ons bovendien niet eenvoudigweg op de objecten zoals ze verschijnen, maar ook op de subjectieve kant van bewustzijn.

Dit leidt tot het besef van onze subjectieve verwezenlijkingen en de intentionaliteit die hiermee gepaard gaat.

Samengevat heeft fenomenologie als doel de onveranderlijke structuren van onze ervaring te vatten. De interesse ligt erin te kunnen begrijpen hoe het voor iemand mogelijk is de wereld te ervaren. Men wil de structuren die intersubjectief toegankelijk zijn onthullen, waardoor de analyses open staan voor correctie en controle door eender wie (die fenomenologisch afgestemd is). De epoché en fenomenologische reductie zijn elementen in de reflectieve zet die van fenomenologie een transcendentale filosofische onderneming maken. Zonder deze methodologische elementen lopen we het risico fenomenologie te verwarren met psychologische op antropologische beschrijvingen. Fenomenologen zijn geïnteresseerd in bewustzijn omdat ze bewustzijn beschouwen als onze enige toegang tot de wereld, als wereld-onthullend.

EIDETISCHE VARIATIE EN INTERSUBJECTIEVE VERIFICATIE

Bij Gallagher en Zahavi (2012) vinden we ook een bespreking van hoe men de resultaten van de fenomenologische analyse kan valideren. Dit is niet hetzelfde soort validatie als we in de exacte wetenschappen vinden, maar het biedt ons eveneens een mechanisme om subjectieve vertekening te vermijden.

Wat brengt de fenomenologische reductie ons op? Fenomenologie is niet specifiek geïnteresseerd in de causale of substantiële aard van objecten, maar in de wijze waarop ze zichzelf tonen in de ervaring. Er zijn essentiële verschillen in de wijze waarop verschillende soorten dingen zich tonen en daarnaast kan een en hetzelfde ding zich ook op verschillende manieren tonen. Dit onderzoeken is de stap die verondersteld wordt door alle wetenschappen, omdat we pas dan iets wetenschappelijk kunnen onderzoeken als het zich toont in ons bewustzijn.

Fenomenologie houdt zich niet enkel bezig met bewustzijn, maar ook met zaken die gerelateerd zijn aan de studie van bewustzijn en cognitieve wetenschappen. Om dit te verwezenlijken worden er, bijkomend aan de epoché en de fenomenologische reductie, nog twee instrumenten toegevoegd aan de methodologische gereedschapskist.

Het eerste instrument is de eidetische variatie. De eidos van iets is de essentie ervan, en het is exact dat waarnaar filosofen sinds Plato op zoek gegaan zijn. We kunnen op zoek gaan naar deze essentie door met behulp van onze verbeelding dingen van al hun niet-essentiële eigenschappen te ontdoen. Dit kan gebeuren op basis van eerdere ervaringen met het object in kwestie of door zich verdere variaties in te beelden. Hieruit kan men dan een kernset van eigenschappen destilleren die resistent zijn tegen verandering. Dit biedt cognitieve wetenschappers een helder idee of concept van hetgeen ze willen bestuderen.

Er is volgens Gallagher en Zahavi (2012) evenwel een probleem indien men dit wil toepassen op cognitieve fenomenen. Cognitieve fenomenen worden gekenmerkt door een essentiële vaagheid. Het zijn theo-

retische constructen die gepostuleerd worden, maar ze kunnen nooit rechtstreeks in de werkelijkheid waargenomen worden. Pogingen om deze fenomenen te classificeren en definiëren met dezelfde exactheid en precisie die men bijvoorbeeld in geometrie vindt, zou ze geweld aandoen. Dit houdt in dat de fenomenologische analyses in veel gevallen vatbaar zijn voor fouten en weerlegging. Vandaar dat intersubjectieve bekrachtiging zo belangrijk is bij deze benadering. Indien bepaalde stellingen door meerdere fenomenologen onderbouwd worden of indien verschillende onderzoekers op onafhankelijke wijze tot dezelfde ideeën komen, kunnen we er zekerder van zijn dan indien slechts één onderzoeker zich er achter zet. Deze methode zal nooit tot onbetwistbare waarheden leiden, maar dat hoeft niet perse nefast te zijn. Het kan een gezonde tegenkracht zijn tegen orthodoxie en tegen het zich vastklampen aan bepaalde assumpties.

Er zijn nog enkele andere ontwikkelingen het vermelden waard, zoals de formalisering binnen de fenomenologie, de neurofenomenologie, en de *front-loading* fenomenologie. Geïnteresseerden kunnen hiervoor het boek van Gallagher en Zahavi (pp.31-44) raadplegen.

III.1.C. FENOMENOLOGIE EN ONDERZOEK NAAR SUBJECTIVITEIT

Een belangrijke vraag die we moeten kunnen beantwoorden als we aan fenomenologisch onderzoek naar zelf willen doen is de vraag naar de gegevenheid van subjectiviteit. Als subjectiviteit het perspectief is dat het ervaren van objecten mogelijk maakt, maar zelf niet als object ervaren wordt of kan worden, hoe kunnen we subjectiviteit dan onderzoeken? Indien subjectiviteit niet onaangetast in reflectie gegrepen kan worden, zoals door veel fenomenologen beweerd wordt, mogen we die reflectie dan vertrouwen? In wat volgt gaan we in op enkele visies hieromtrent zoals weergegeven bij Zahavi (pp.63-77).

Een belangrijk filosoof in deze context is Natorp. Natorp (1912) meent dat we subjectiviteit niet rechtstreeks kunnen onderzoeken, maar enkel in reflectie. Hij onderbouwt dit door te stellen dat er een radicaal verschil bestaat tussen subject en object, meer precies zijn ze

elkaars tegengestelde. Het object is datgene wat toegankelijk wordt door middel van theoretische beschrijving en verklaring, iets wat we niet rechtstreeks kunnen beleven. Objecten veronderstellen altijd een intentionele gerichtheid van het subject op het object. Het subject staat altijd en noodzakelijkerwijs tegenover het object. Dit subject zelf kan niet geobjectiveerd worden, omdat het vanaf dat moment geen subject meer is.

Het probleem dat zich stelt bij een analyse van subjectiviteit is dat we de subjectiviteit objectiveren in reflectie. In die daad vernietigen we de subjectiviteit, i.e. het wordt veranderd in een soort van geobjectiveerde subjectiviteit die verschilt van de originele subjectiviteit. Bij het onderzoeken en beschrijven van subjectiviteit vervreemden we ons van de originele vorm ervan. Wat we onderzoeken is niet de originele subjectiviteit zelf, dus de resultaten van onze analyse zijn niet van toepassing op de originele subjectiviteit.

Kunnen we dan wel iets zeggen over deze subjectiviteit? Volgens Natorp zelf wel, hij was namelijk niet volledig sceptisch op het vlak van onderzoek naar bewustzijn en subjectiviteit. Natorp stelt dat we de mogelijkheidsvoorwaarden van onderzoek naar de subjectiviteit als object moeten bestuderen. Na een analyse van de geobjectiveerde subjectiviteit kunnen we de originele subjectiviteit als het ware reconstrueren, via een proces van purificatie. Op deze wijze kunnen we de originele subjectiviteit zo dicht mogelijk benaderen. Pure subjectiviteit onderzoeken is evenwel iets dat niet mogelijk is.

In deze context is door Zahavi (pp.78-88) Heidegger aangehaald. Heidegger (1919) is het in grote mate met deze positie eens. Hij meent eveneens dat de reflectie een theoretische ingreep is die de bewustzijnsstroom onderbreekt om hem vervolgens te analyseren. Hierdoor wordt de subjectiviteit onvermijdelijk vertekend, aangezien we door deze onderbreking en intentionele gerichtheid enkel toegang hebben tot de geobjectiveerde vorm. Subject en object zijn elkaar tegengestelde, dus iets wat geobjectiveerd is kan nooit de subjectiviteit zelf zijn. De doorleefde ervaring kan niet rechtstreeks onderzocht worden in reflectie.

Deze kritiek en die van Natorp kunnen vernietigend zijn voor het fenomenologische project, aangezien door fenomenologen beweerd wordt dat e de gegevenheid kunnen onderzoeken zoals ze gegeven is in de ervaring, i.e. zonder dat we ze onherkenbaar veranderen in de reflectie.

Heidegger was het evenwel niet eens met Natorp als het op de mogelijkheid tot reconstructie van de subjectiviteit aankwam. Reconstructie is zelf ook een constructie en dus een theoretische onderneming. Dit kan ons nooit dichter bij de originele subjectiviteit brengen.

Een betere optie was volgens Heidegger om de fenomenologie te bouwen op een non-reflectief begrijpen, aangezien reflectie de subjectiviteit teniet doet. Het experiëntiële leven is geen object en we mogen het dus ook niet benaderen als een object. De methoden van de exacte wetenschap, die hetgeen ze onderzoeken altijd benaderen als een object, kunnen dus geen recht doen aan het experiëntiële. Volgens Heidegger schieten deze methoden te kort bij een analyse van het bewustzijn, voor dat onderzoek hebben we nood aan een radicaal nieuwe fenomenologische methode. Heidegger vertrekt bij zijn analyses niet vanuit een psychologisch concept van ervaring, maar vanuit de feitelijke ervaring van het leven zelf. Deze levenservaring is doortrokken van betekenis, intentioneel gestructureerd, heeft een innerlijke rationaliteit, en een spontaan en onmiddellijk zelf-verstaan. Het kan verstaan en geïnterpreteerd worden in termen van zichzelf, zonder dat hierbij een psychologisch construct aan te pas hoeft te komen. We kunnen het leven begrijpen omdat het zichzelf spontaan uitdrukt. Door het leven te ervaren hebben we een voorlopig vorm van begrip ervan, een soort van pre-begrip. We moeten dus geen theoretische tussenstappen nemen om ons ervaringsleven te kennen, tussenstappen die ons er van zouden vervreemden.

Dit neemt echter niet weg dat we het feitelijke ervaringsleven vervormen wanneer we het articuleren.

Bij deze articulatie komt er een nieuwe eenheid naar boven, namelijk de *experiëntiële,* op ervaring of beleving gerichte context. Een vraag die

we ons hierbij kunnen stellen is of deze eenheid een subject van ervaring bevat. In de ervaring is er geen expliciete referentie aan een zelf, maar ze zijn wel aan mij gegeven. Dit *mij* mogen we niet interpreteren als het zelf als pure identiteitspool, dat los staat van de ervaring. Heidegger spreekt hier over een co-gegevenheid van het zelf en de wereld, i.e. van het aan mij aspect en het intentionele object van de ervaring. We komen het zelf in de eerste plaats tegen door ons engagement met de wereld. In dit engagement met de wereld verschijnt het zelf.
In de bespreking van de fenomenologische analyses gaan we niet in detail op deze kritieken terugkomen. Ik weergeef de analyses zoals ze voorkomen bij verschillende contemporaine auteurs, die allemaal op een bepaalde wijze beïnvloed zijn door alle bovenstaande methoden.

III.1.D. Fenomenologie en onderzoek naar pathologieën

Er bestaat een rijke traditie binnen de fenomenologie die zich bezighoudt met het onderzoek naar pathologieën van het zelf. Bij Zahavi (pp.132-146) vinden we een bespreking van de methodologie van dit soort onderzoek, waarbij de voordelen die het biedt in vergelijking met gedachte-experimenten aangegeven wordt. Zahavi wijst ons evenwel ook op eventuele valkuilen waar men rekening mee moet houden bij de omgang met klinische observaties.
Een voordeel dat onderzoek naar pathologische fenomenen biedt is dat het ons de empirische relevantie van de fenomenologie aantonen. Een fenomenologische analyse van bijvoorbeeld schizofrenie (zie verder) levert andere resultaten op dan wanneer men deze persoonlijkheidsstoornis neuropsychologisch benadert. Fenomenologisch onderzoek van een aangetast gevoel van het zelf kan bovendien ons begrip van de aard van het zelf bij gezonde individuen helpen verruimen, op soortgelijke wijze als binnen de neuropsychologie. De pathologische studies kunnen namelijk dienen als heuristische instrumenten die ons alert maken voor zaken die we normaal voor vanzelfsprekend aannemen.
Concreet valt dit aan te tonen door een vergelijking tussen patholo-

gische studies en gedachte-experimenten. In de filosofie maakt men vaak gebruik van gedachte- experimenten om een bepaalde stelling te valideren of te ontkrachten. Men gaat bijvoorbeeld op zoek naar invaliderende tegenvoorbeelden voor een bepaalde stelling, waarbij men zich beroept op het voorstellingsvermogen. Als er geen zo'n tegenvoorbeelden gevonden kunnen worden, is dit bewijs in het voordeel van de stelling. Er wordt dus geen beroep gedaan op feitelijke tegenvoorbeelden, men neemt er genoegen mee dat men zich het tegenvoorbeeld kan inbeelden. Een impliciete aanname hierbij is dat we voorstelbaarheid en mogelijkheid aan elkaar gelijk kunnen stellen. Indien men zich een bepaalde situatie kan voorstellen, is ze conceptueel of metafysisch mogelijk, los van eventuele praktische of fysische bezwaren.
Bij onderzoek naar het bewustzijn beroept men zich vaak op dergelijke gedachte-experimenten, denk bijvoorbeeld maar aan Jackson's bekende gedachte- experiment over Mary de wetenschapster (1986) of aan de hierboven reeds vermeldde fission gedachte-experimenten. Men probeert op basis van deze gedachte- experimenten onze vanzelfsprekende aannames omtrent qualia, persoonlijke identiteit, ... in vraag te stellen.
Niet iedereen staat evenwel volledig achter deze methode en de resultaten ervan worden dan ook vaak zeer kritisch benaderd. Een belangrijke kanttekening die we bij deze methode kunnen plaatsen is de vraag of we via onze verbeeldingskracht wel altijd tot betrouwbare voorstellingen komen. Men zou zich in bepaalde gevallen kunnen afvragen of deze voorstellingen nog wel iets met de werkelijkheid te maken hebben. Indien we dus gebruik willen maken van gedachte-experimenten, moeten we er strenge voorwaarden aan opleggen. Filosofen en wetenschappers die zich willen bedienen van gedachte-experimenten moeten zeer duidelijk aangeven wat er net gemanipuleerd wordt en wat niet, net zoals in wetenschappelijke experimenten. Indien we te veel parameters veranderen, is het niet meer duidelijke welke van deze parameters verantwoordelijk is voor het verwachte effect. Daaren-

boven moet men uiteraard voldoende kennis hebben over het onderwerp waarop men een gedachte- experiment uitvoert. Men moet altijd rekening houden met wat fysisch mogelijk is. Zo zou men zich volgens Zahavi (2005) wel een kaars die brandt in een vacuüm kunnen voorstellen, maar deze voorstelling heeft enkel oppervlakkige gelijkenissen met een werkelijk brandende kaars. We leren hier dus niets bij over de aard van deze werkelijk brandende kaars.

Aangezien er dergelijke strenge voorwaarden opgelegd moeten worden aan gedachte- experimenten, kunnen we ons misschien beter concentreren op bepaalde afwijkingen die we tegenkomen in de werkelijkheid zelf. Hier hoeven we ons geen zorgen te maken over de vraag of die toestand al dan niet mogelijk is, aangezien de vraag naar de mogelijkheid al beantwoord is door de actualiteit. Binnen onze context vertaalt dit zich naar onderzoek bij pathologieën van het zelf. Deze afwijkingen van de normale, vanzelfsprekende stand van zaken kunnen dezelfde functie vervullen als gedachte- experimenten, i.e. ons ertoe brengen onze vanzelfsprekende aannames binnen bepaalde domeinen in vraag te stellen.

Doordat deze afwijkingen al voorkomen in de werkelijkheid, kunnen we ze veel nauwkeuriger onderzoeken en zullen onze resultaten in de regel betrouwbaarder zijn dan resultaten die we bekomen door middel van gedachte-experimenten. Daarnaast zijn de achtergrondvoorwaarden voor deze afwijkingen ons bekend of kunnen we ze in ieder geval bevragen. Hierdoor kunnen we op scherper vaststellen welke parameters juist gemanipuleerd werden.

Toch moeten we volgens Zahavi (2005) voorzichtig blijven bij de analyse van deze pathologieën en bij het gebruik van de resultaten ervan. Empirische bevindingen staan altijd open voor interpretatie. Deze interpretatie is niet enkel afhankelijk van het fenomeen zelf, maar ook van bijvoorbeeld de theoretische achtergrond van de onderzoeker, hoe het fenomeen benaderd wordt, … Ook over de impact die pathologische studies kunnen hebben moet diep nagedacht worden. Zijn het slechts afwijkingen? Bevestigen deze afwijkingen de regel? Is *normal-*

iteit slechts een van de vele manieren waarop het zelf zich kan manifesteren, waarbij het geen epistemologische voorrang moet genieten? Daarnaast mogen we de eerste-persoon verslagen van de patiënten niet zo maar letterlijk voor een waarheidsgetrouw verslag aannemen. Voor een juiste interpretatie van die verslagen heeft men een zekere vertrouwdheid met het ziektebeeld dat men onderzoekt nodig, naast een algemene uitgebreide klinische ervaring met patiënten.

III.2. NEUROPSYCHOLOGIE[1]

Binnen de psychologie wordt reeds lang onderzoek gedaan naar het zelf. Een van de grondleggers van deze wetenschap, William James (1890), stelde zelfs dat onderzoek naar het zelf een centrale plaats inneemt binnen de psychologie.
Deze onderzoekslijn heeft evenwel ook een korte onderbreking gekend in het midden van de vorige eeuw tijdens de periode van de black-box psychologie, waarvan de bekendste vertegenwoordiger het behaviorisme is. Binnen deze benadering werd er geen rekening gehouden met onderliggende mentale processen. Men keek enkel naar de (causale) relatie tussen de input (de stimulus) en de output (het gedrag) en hoopte op die wijze al het menselijk en dierlijk gedrag te kunnen verklaren. Deze benadering bleek evenwel niet houdbaar, onder andere omdat ze te beperkt is om complexe fenomenen als het zelf te onderzoeken. Sindsdien kent het onderzoek naar mentale constructies een heropleving, die tot de dag vandaag mee het wetenschappelijk onderzoek stuurt. We zagen hierbij ook een enorme toename van wetenschappelijke experimenten die onderzoek deden naar het zelf in verschillende contexten (zie Gergen, 1971 voor een overzicht). Er ontstonden veel onderzoekslijnen die het zelf als prefix hadden, e.g.

1 In dit onderdeel baseer ik mij voornamelijk op verschillende artikels van Klein en zijn onderzoeksgroep.Deze artikels vertrekken expliciet van de neuropsychologische insteek in het vraagstuk naar de kennis van het zelf. Ze zijn allemaal terug te vinden in de bibliografie, maar ik haal ze ook aan doorheen de tekst. Daarnaast gebruik ik het hoofdstuk Methods (pp.51-88) uit het boek Cognitive Neuroscience (Banich en Compton, 2011) voor de meer algemene informatie over de verschillende methodes. dit concept, aangezien we allemaal door het leven gaan als een zelf en er dus een zekere impliciete kennis van hebben.

onderzoek naar zelfcontrole, zelfbewustzijn, zelfperceptie, … Wat echter ontbrak in al die onderzoekslijnen was een duidelijke definiëring van het zelfconcept dat gebruikt werd, een probleem dat tot op de dag van vandaag verder leeft. Er werd expliciet of impliciet gerekend op de vertrouwdheid van de lezer met dit concept, aangezien we allemaal door het leven gaan als een zelf en er dus een zekere impliciete kennis van hebben.[1]

Er ontstond ook een grotere interesse voor onderzoek naar het zelf binnen de neuropsychologische benadering. Bij verschillende soorten ziektebeelden en hersenbeschadigingen kunnen we vaststellen dat er bepaalde aspecten van de zelfervaring aangetast worden. Dit heeft veel onderzoekers ertoe verleid om zich vragen te stellen over wat dit zelf nu net is. Helaas moeten we ook binnen deze benadering vaststellen dat er op een te losse manier met concepten wordt omgegaan en dat men zonder een al te kritische blik de resultaten interpreteert in termen van het zelf, zonder dit zelf duidelijk te interpreteren.

We zullen nu eerst de meest geëigende instrumenten voor cognitief (neuro)wetenschappelijk onderzoek bekijken, om in een volgend te bespreken hoe deze instrumenten op onze vraagstelling kunnen worden toegepast. Binnen de neuropsychologie ligt de nadruk voornamelijk op onderzoek van patiënten met hersenbeschadiging, maar we bespreken hier ook een aantal andere technieken die als aanvulling hierop beschouwd kunnen worden. De meest robuuste bevindingen kan men ontdekken door een combinatie van verschillende methoden.

1 Een interessant onderscheid dat Klein en Gangi (2010) hierbij vermelden is Russell's onderscheid tussen kennis door vertrouwdheid en kennis door beschrijving. De kennis die door deze onderzoekers verondersteld wordt bij de lezers is duidelijk een vorm van kennis door vertrouwdheid. Het is echter niet vanzelfsprekend om deze kennis om te zetten in kennis door beschrijving. Dit vraagt een explicitering van deze vertrouwdheid en een duidelijke definiëring van het zelf, iets wat veel onderzoekers nalaten te doen.

III.2.A. GEDRAGSEXPERIMENTEN

Welke methoden kunnen worden toegepast bij gedragsexperimenten. Het voorbeeld laat duidelijk de voor- en nadelen van deze methodes zien:

Klein, Rozendal en Cosmides (2002) beschrijven in een artikel een aantal onderzoeken die zich bezig hielden met de vraag hoe het zelf kennis over zichzelf verwerft. Bij gedragsexperimenten varieert men de input condities, zoals de stimulus en de instructies, bij verschillende participanten. Vervolgens worden de responsen bij deze verschillende participanten gemeten en op basis daar van tracht men inferenties te maken over de tussenliggende mentale processen. Om systematische vertekeningen te voorkomen wordt bovendien vaak gebruik gemaakt van willekeurige selectieprocessen, die bepalen in welke conditie een bepaalde participant zich zal bevinden. Een van de vragen die men op deze manier trachtte op te lossen was de vraag of kennis over het zelf uniek in vergelijking met andere vormen van kennis. Deze vraag is in het verleden al onderzocht door middel van gedragsexperimenten (e.g. Rogers, Kuiper, en Kirker, 1977), waarbij men vond dat de herinnering voor zelf-refererende uitspraken sterker was dan voor uitspraken die niet zelf-refererend waren. Deze resultaten werden echter later door ander onderzoek tegengesproken (e.g. Klein en Loftus, 1988), waardoor men zich ging afvragen of er wel iets uniek was aan zelf-refererende kennis. De interesse in het onderwerp nam af door de conflicterende resultaten, waarbij geen verklaring voor deze inconsistentie kon vinden.

Klein, Rozendal, en Cosmides wijden deze inconsistenties aan een methodologisch probleem. Gedragsexperimenten bij gezonde individuen zijn volgens deze auteurs niet de meest adequate benadering bij onderzoek naar het zelf of zelfkennis omdat deze technieken de onderliggende processen en structuren niet kunnen blootleggen. Gebruikmakend van louter stimulus-respons relaties bij gezonde participanten volstaat niet omdat we hier met een te complex systeem te maken hebben, dat gevoed wordt door verschillende systemen die nauw op elkaar

inwerken bij gedragsmatige handelingen (zie ook Martin, 2000). Zo kunnen we bijvoorbeeld op basis van gedragsexperimenten niet bepalen welk model van zelfkennis het meest toepasselijk is, de computationele visie, i.e. zelfkennis wordt bekomen op basis van persoonlijkheidstrekken die opgeslagen zijn in het semantisch geheugen, of de abstractie visie, i.e. zelfkennis wordt bekomen door persoonlijkheidstrekken af te leiden uit specifieke gedragingen die opgeslagen zijn in het episodische geheugen (Kihlstorm en Klein, 1994). Deze modellen zijn wel te onderscheiden op conceptueel niveau, maar het is niet evident dit te doen op empirisch niveau. Bij de experimenten zal men bijvoorbeeld nooit de contaminatie kunnen uitsluiten van semantisch geheugen en episodisch geheugen (e.g. Keenan, 1993), wat bij onderzoek naar patiënten met hersenletsel wel uit te sluiten valt. Hierdoor kunnen we op basis van gedragsexperimenten niet bepalen welk aspect van zelfkennis de meest fundamentele rol speelt. De auteurs beargumenteren dus dat gedragsexperimenten bij gezonde proefpersonen niet de meest adequate manier is manier is om vooruitgang te maken in onderzoek naar een complex fenomeen zoals het zelf, omdat de verschillende bronnen die dit zelf 'voeden' op deze manier moeilijk empirisch uit elkaar te halen zijn. We moeten dus gebruik maken van andere methoden of op zijn minst gedragsexperimenten aanvullen met ander onderzoek.

III.2.B. Hersenscantechnieken

Een van de projecten die men opgezet heeft binnen het onderzoek naar het zelf is een poging om het zelf te lokaliseren in het brein. Hierbij wordt gebruik gemaakt van verschillende hersenscantechnieken. Hoewel dit project getuigt van een oversimplistische kijk op het zelf, kan het toch interessant zijn om te onderzoeken welke hersengebieden bepaalde aspecten en functies van het zelf ondersteunen.
In wat volgt zal ik kort de belangrijkste hersenscantechnieken overlopen zoals ze gepresenteerd worden door Banich en Compton (2011).[1]11

1 Het is van belang om een algemeen beeld van deze technieken te hebben om de grenzen en beperkingen ervan in te kunnen schatten.

Hersenscantechnieken bestaan sinds de jaren '70 van de vorige eeuw en zijn sindsdien niet meer weg te denken uit het cognitief-wetenschappelijk onderzoek. Het grote voordeel van deze technieken is dat ze toelaten om naar het levende brein te kijken, terwijl men voor de opkomst van deze technieken enkel post mortem het brein kon onderzoeken. Een groot voordeel hiervan is dat hersenschade tijdens het leven redelijk nauwkeurig vastgesteld kan worden. Dit laat toe om hersenstructuur aan functie te binden omdat men de gevolgen van het wegvallen van een bepaald gebied kan linken aan het wegvallen van bepaalde functies, wat een grote meerwaarde is voor neuropsychologisch onderzoek.

Een van de eerste hersenscantechnieken is de CAT-scan (*Computerized Axial Tomography*). Bij deze techniek maakt men gebruik van röntgenstralen om de anatomische structuur van het brein weer te geven. Bij een CAT-scan wordt weefsel met een dichte structuur weergegeven in een witte kleur en weefsel met een minder dichte structuur met een zwarte kleur. In het brein komt dat er op neer dat cerebraal vloeistof donkerder gekleurd is dan bloed, dat dan weer donkerder is dan bot. De spatiale en temporele resolutie van deze techniek zijn wel niet zo hoog, op veel vlakken is deze al voorbijgestreefd door later ontwikkelde technieken.

Een andere techniek, de techniek die waarschijnlijk het meest gebruikt wordt in hedendaags onderzoek, is de (f)MRI (*functional Magnetic Resonance Imaging*). Bij deze techniek wordt gebruik gemaakt van een magnetisch veld om de structuur en functie van de hersenen of delen ervan te onderzoeken. Dit magnetisch veld verstoort de richting waarin de atomen zich bewegen en zorgt ervoor dat ze zich aligneren. Er wordt gekeken naar de tijd die de verschillende soorten atomen nodig hebben om terug in hun natuurlijke toestand te komen om een beeld te vormen van de anatomische structuur. De twee voordelen die dit biedt tegenover de CAT-scan is dat er geen röntgenstralen aan te pas komen en dat de spatiale resolutie veel hoger ligt.

Bovendien kan een MRI-scanner ook gebruikt worden voor functioneel onderzoek door de metabolische activiteit na te gaan, waarbij men

live het verbruik van verschillende delen van het brein kan opvolgen. Het grootste nadeel blijft echter wel de lage temporele resolutie.
Een derde techniek is de PET-scan *(Positron Emission Tomography)*, waarbij een radioactieve vloeistof in het bloed gespoten wordt om de metabolische activiteit van het brein te bepalen. De nadelen van een PET-scan zijn dat er radioactief materiaal gebruikt moet worden en dat de temporele en spatiale resolutie lager liggen dan bij een fMRI-scan.
Bij functioneel onderzoek wordt, naast de fMRI, vaak gebruik gemaakt van EEG (*Electroencephalography*). Deze techniek meet de elektrische activiteit in het brein door middel van elektroden die op de schedel geplaatst worden. De temporele resolutie ligt zeer hoog, maar spatiaal scoort deze techniek eerder laag. Dit komt doordat er geleidingsproblemen zijn in de hersenen en de schedel, waardoor de bron van het signaal niet exact vastgesteld kan worden. Een EEG zelf zegt op zich niet veel, maar kan wel omgezet worden in een ERP. ERP's worden bekomen door te middelen over een groot aantal EEG'S, waardoor de hoeveelheid ruis gevoelig afneemt. Deze ERP's worden dan gelinkt aan bepaalde hersenfuncties. Het grote voordeel van EEG is dat het een tamelijk goedkope techniek is in vergelijking met de andere.
Een techniek die volgens hetzelfde principe werkt als de EEG is de MEG *(Magnetoencephalography)*. Deze techniek is sterk vergelijkbaar met die van de EEG, maar in tegenstelling tot de EEG met deze techniek de magnetische potentialen die door het brein geproduceerd worden.
De spatiaal en temporeel meest accurate techniek is *Single-Cell Recordings*, waarbij men elektrodes in het brein plaatst die de elektrische output van een bepaalde cell meten. Dit is een zeer invasieve methode, dus ze kan ethisch gezien enkel toegepast worden bij sterk dwingende medische redenen, zoals zware epilepsieaanvallen. Bij dieren wordt het evenwel vaker toegepast en men heeft op basis van dat onderzoek veel gegevens kunnen verzamelen over de werking van het brein.
Hersenscantechnieken hebben de laatste decennia steeds meer aan populariteit gewonnen binnen de sociale wetenschappen. Men legt meer en meer de nadruk op de biologische substraten van het cognitief

functioneren, waardoor de rol van hersenscantechnieken in het onderzoek evenwel snel te sterk benadrukt werd.
Cognitief neurowetenschappelijk onderzoek dat geen gebruik maakt van hersenscantechnieken, wordt al snel beschouwd als onvolledig en volgens Klein, Lax, en Gangi (2010) een onterechte aanname. Hersenscantechnieken kunnen een meerwaarde zijn en ontdekkingen die via andere methoden gedaan zijn ondersteunen, maar dit wil niet zeggen dat ze onontbeerlijk zijn. Zo halen de auteurs een anekdote uit hun eigen werk rond zelfkennis aan, waarbij een bepaald onderzoek bekritiseerd werd omdat hersenscangegevens afwezig waren: *These findings, however, are more suggestive than conclusive, because these single-subject case studies lacked clearly specified neuroanatomical bases for the deficits they displayed*. (Lieberman, Jarcho en Satpute, 2004, p.424)[1]
De vraag die we ons hierbij moeten stellen is welke meerwaarde hersenscangegevens hier zouden kunnen toevoegen aan het reeds gevonden resultaat. We mogen ons niet blind staren op deze techniek. Daarnaast moeten we ons afvragen of er in dit specifiek geval voldoende sterk conceptueel kader of empirische evidentie bestaan om deze neurale validatie mogelijk te maken. Zoals hopelijk reeds voldoende is gebleken, kunnen het vraagstuk van het zelf naar alle waarschijnlijkheid niet oplossen door een bepaald gebied in de hersenen aan te wijzen (zie ook Ruby en Legrand, 2007). We moeten het zelf zoals gezegd waarschijnlijk zoeken in een complex systeem van functioneel isoleerbare, maar in interactie staan componenten.
Het is vanuit deze overtuiging dat het project van de neurale lokalisatie van het zelf vermoedelijk gedoemd is om te falen, als men voor ogen heeft een specifiek aanwijsbaar gebied te ontdekken. Vandaar ook dat meta-analyses niet in staat zijn een bepaald gebied aan te duiden als neuraal correlaat van het zelf (zie Gillian en Farah, 2005). Zoals Klein, Lax en Gangi (p.751) zeggen: ... *what imaging studies seem to be telling us is*

1 Het gaat hier om onderzoek dat gebaseerd was op een accumulatie van gegevens door middel van verschillende methodes uit verscheidene subdisciplines uit de psychologie. Op basis van deze gegevens beargumenteerden ze dat semantische en episodische aspecten van zelfkennis functioneel onafhankelijk zijn. Dit was methodologisch sterk interdisciplinair onderzoek.

that the self is not a thing to be found, and thus the idea of localizing an entity called the Self is a nonstarter. Of nog beter verwoord door Polayni (1967, p.22): *... either you know what you are looking for, and there is no problem; or you do not know what you are looking for, and then you cannot expect to find anything.*

We moeten ons bij het onderzoek concentreren op de specifieke componenten in plaats van op het zelf als geheel. Deze componenten kunnen via hersenscantechnieken gelokaliseerd en onderzocht worden (e.g. Uttal, 2001).

Hersenscantechnieken kunnen dus hun bijdrage leveren, maar we mogen ze niet als een conditio sine qua non voor vooruitgang op vlak van onderzoek naar het zelf beschouwen. Wat in de eerste plaats van belang is, is dat de hersenscantechnieken pas na een voorafgaandelijk conceptueel onderzoek komen, zodat we een duidelijk beeld hebben van waar we naar op zoek gaan. Hersenscantechnieken zijn nuttig, maar op zich niet heiligmakend.

III.2.C. PATIËNTEN STUDIES

Hierna bespreken we de eigenlijke neuropsychologische benadering, i.e. onderzoek naar patiënten met een hersenletsel. Het is deze benadering waar Klein zich van bedient om onderzoek naar het zelf te doen. Banich en Compton (2011) weiden in hun hoofdstuk over de methodes die gebruikt worden binnen de cognitieve neurowetenschappen uit over een veelgebruikte onderzoekspopulatie, namelijk die van de patiënten met hersenschade. Onderzoek hiernaar dateert al van de tijd van de Romeinen, toen artsen vaststelden dat het mentaal functioneren van gladiatoren beïnvloed werd door schade aan de hersenen, maar niet door schade op andere plaatsen op het lichaam. De algemene methode die vandaag de dag gebruik wordt beroept zich op dezelfde logica als die van in de tijd van de Romeinen. Indien een patiënt met een bepaald hersenletsel een bepaalde
mentale functie niet meer kan uitvoeren, leidt men hier uit af dat het beschadigde gebied verantwoordelijk moet zijn voor die welbepaalde

mentale functie. Dit wordt de *lession method* genoemd.
Met behulp van deze methode heeft men onder meer kunnen vaststellen dat het brein bestaat uit een aantal modules die allemaal bepaalde functies ondersteunen.[1] Deze modules of subsystemen zijn bovendien gelokaliseerd in specifieke onderdelen van het brein, wat de lokalisatie van functie wordt genoemd. Dit idee wordt nu algemeen aanvaard en heeft het na lange tijd van discussies gewonnen van het idee van mass action, waarbij alle delen van het brein bijdragen aan een bepaalde mentale functie. Dit wil evenwel niet zeggen dat de verschillende subsystemen in isolatie werken. Elk subsysteem werkt nauw samen met een aantal andere subsystemen om bepaalde mentale functies te ondersteunen.[2]
Volgens Banich en Compton (2012) is het grote voordeel van de *lession method* dat we een specifiek gebied van breinweefsel direct kunnen linken aan een bepaald aspect van mentale verwerking. Hiervoor wordt samen met medisch personeel gezocht naar patiënten die in staat zijn deel te nemen aan onderzoek. Onderzoekers kunnen vertrekken vanuit een benadering die de nadruk legt op kennis van het *neurale substraat*. Bij deze benadering proberen ze een antwoord te vinden op de vraag welke functies ondersteund worden door een welbepaald stuk hersenweefsel. Er wordt op basis van deze onderzoeksvraag een groep patiënten samengesteld waarbij de locatie, oorzaak, en uitgebreidheid van de schade zo gelijkend mogelijk zijn. Bij deze groep wordt dan onderzocht in welke mate bepaalde mentale functies verstoord zijn door het hersenletsel. Er worden ook vaak patiënten opgenomen die schade hebben op een andere locatie in het brein, het functioneren van deze twee groepen wordt dan vergeleken zodat de conclusies die de onderzoekers trekken specifiek zijn voor het locatie van de schade die ze bestuderen en niet voor schade aan het brein in het algemeen.
Een andere benadering legt de nadruk op kennis over het *cognitief functioneren*. Hierbij wordt de groep patiënten gekozen op basis van bep-

1 Het is nog niet geheel duidelijk wanneer we nu net van een module spreken, zie Fodor, 1985.
2 We kunnen iets vergelijkbaar vaststellen bij het zelf, dat ook geconstitueerd wordt door een aantal neurale systemen die sterk op elkaar inwerken maar functioneel onafhankelijk zijn.

aalde gelijkaardige gedragsmatige symptomen, zonder eerst te kijken naar de locatie van de hersenschade. Als deze groep schade blijkt te hebben op een gelijkaardige locatie in het hersenweefsel, kunnen hier ook conclusies over het neurale correlaat aan verbonden worden.

Nog volgens Banich en Compton (2011) kunnen we belangrijke inzichten verkrijgen in de functionele structuur van het brein door patronen van cognitieve gebreken en cognitief intact gebleven functies te vergelijken over individuen met schade op verschillende locaties in het brein heen. Een veel gebruikte methode is die van de dubbele dissociatie. Deze methode wordt gebruikt om te bepalen of twee cognitieve functies onafhankelijk van elkaar opereren:

A double dissociation occurs when lesions have converse effects on two distinct cognitive functions: one brain lesion causes a disruption in Cognitive Function A but not in Cognitive Function B, whereas a different lesion causes a disruption in Cognitive Function B but not in Cognitive Function A. From such a pattern we can infer that the functions can be independent, because the viability of one cognitive function does not depend on the viability of the other. (Bain en Compton, 2011).

De *lesion method* heeft ons in het verleden al veel bijgebracht over de werking van het brein en mentaal functioneren en blijft zelfs vandaag de dag, ondanks de ontwikkeling van verfijnde hersenscantechnieken, nog een onvervangbare rol spelen in het onderzoek. Bain en Compton (2011) bespreken evenwel ook enkele van de nadelen die eraan verbonden zijn. Ten eerste is er het probleem van de variabiliteit. — De steekproeven waarmee men moet werken bij dit soort onderzoek zijn in de praktijk veel homogener dan de steekproeven waarmee gewerkt kan worden bij onderzoek bij gezonde deelnemers. Patiënten variëren vaak in leeftijd, socio- economische status, en academische achtergrond. Hierdoor leidden ze voorafgaand aan hun letsel vaak zeer verschillende levens, wat de resultaten van het onderzoek in sterke mate kan beïnvloeden. Ook na het letsel wijkt hun levenswijze vaak sterk van elkaar af, doordat ze er op verschillende manier mee omgaan en op verschillende wijze worden opgevangen door hun sociale omgeving. Zelfs als we hier binnen de mate van het mogelijke rekening mee

houden en het zo veel mogelijk proberen te ondervangen, is er nog een andere mate van variabiliteit die nog minder onder controle te houden is. Aangezien we niet zoals bij dierenstudies de letsels zelf kunnen aanbrengen, moet er teruggevallen worden op natuurlijke letsels of letsels die vanuit medische overwegingen zijn toegebracht. Deze letsels variëren enorm op vlak van locatie, oorzaak, en uitgebreidheid, wat de resultaten eveneens sterk kan beïnvloeden.

Er is evenwel ook een voordeel aan deze variabiliteit verbonden, als we namelijk een relatie vinden tussen een letsel en een mentale functie, kunnen we er zeker van zijn dat die tamelijk robuust is. Inderdaad, als deze relatie stand kan houden ondanks alle bovengenoemde variabiliteit, mogen we aannemen dat dit een zeer sterke relatie is.

Een tweede probleem verbonden aan onderzoek bij patiënten met hersenschade, is dat we de functie die ondersteunt wordt door het beschadigde deel van het brein niet rechtstreeks kunnen observeren. Wat we kunnen observeren is hoe de rest van het brein functioneert wanneer dat bepaald gebied ontbreekt. Hieruit leidt men dan de functie van dat gebied af, maar we mogen niet uit het oog verliezen dat daar zekere kanttekeningen bij geplaatst moeten worden. Zo kunnen we met deze methode enkel de gebieden van het brein identificeren die van cruciaal belang zijn voor een bepaalde functie. Het hele netwerk dat deze functie tot stand brengt kunnen we op deze manier niet direct afleiden. Daarnaast kan het zijn dat het gebied dat bij beschadiging voor het wegvallen van een bepaalde cognitieve functie zorgt, niet van cruciaal belang is voor de functie maar dat het een gebied is dat bepaalde regio's die moeten samenwerken voor het ondersteunen van die functie verbindt. Ook kan de bijdrage die een bepaald stuk hersenweefsel levert aan een functie gemaskeerd worden doordat deze functie op meer dan één manier uitgevoerd kan worden, i.e. het brein kan gebruik maken van een alternatieve strategie. Dit kan leiden tot een onderschatting van de bijdrage die dat gebied levert aan die specifieke mentale functie.

Een laatste aspect waar Banich en Compton op ingaan (2011) is dat het

onderzoek op twee manieren gedaan kan worden. Ten eerste kunnen we gebruik maken van case studies. Dit is het soort studie waarop ik mij het meeste zal beroepen in deze scriptie, dus het is van belang de eventuele nadelen die hier aan verbonden kunnen zijn duidelijk te maken. Bij dit soort studies onderzoekt men een enkele persoon met een bepaald hersenletsel zeer intensief door middel van verschillende neuropsychologische tests. Het nadeel van deze aanpak is dat men niet zeker kan zijn dat de conclusies die men uit het onderzoek trekt te generaliseren zijn naar de populatie (zie ook Zurif, Gardner, en Brownell, 1989).[1] De tweede manier is die van groep studies, waarbij individuen met soortgelijke achtergrond en letsels bestudeerd worden. Het gevaar dat men hier loopt is dat het gemiddelde patroon dat gevonden wordt zelden terug te vinden is bij een van de participanten. Dit kan leiden tot misleidende interpretaties. Een oplossing voor deze beide problemen is volgens Banich en Compton (2011) *de multiple-case-study* aanpak, wat men in grote lijnen zou kunnen omschrijven als een samenvoeging van de sterktes van case studies en groep studies. — Is deze methode ook nuttig voor onderzoek naar het zelf? Klein, Rozendal en Cosmides (2002) gaan in hun paper dieper in op de specifieke meerwaarde die de neuropsychologische methode kan bieden bij onderzoek naar de aard van en kennis over het zelf. Ze wijzen er op dat men lange tijd gekampt heeft met methodologische problemen binnen dit onderzoeksdomein. Er werd voornamelijk gebruik gemaakt van procedures zoals we ze vinden in de experimentele cognitieve psychologie om de relevante processen van zelfkennis te achterhalen. Deze procedures werden gebruikt om de toepasbaarheid van verschillende modellen te achterhalen, maar waren vaak niet gevoelig genoeg (zie boven). De neuropsychologische benadering kan hier soelaas bieden, meer bepaald door inzicht te bieden in de cognitieve basis van zelfkennis. Hier inzicht in verwerven is onmogelijk als men zich louter concentreert participanten met intacte neurologische functies.

1 Zoals we verder nog zullen zien kunnen we ons ook afvragen in welke mate bepaalde ziektebeelden ons nog iets kunnen bijleren over het functioneren bij gezonde individuen. Soms zorgt een ziektebeeld voor een te zware verstoring om zich nog te kunnen lenen tot vergelijkingen.

De neuropsychologische benadering baseert zich op twee assumpties, namelijk
(a) de complexe, cognitieve systemen zijn op te delen in functioneel isoleerbare componenten, die echter wel in interactie staan met elkaar en (b) de beste manier om deze systemen te begrijpen is door te kijken naar wat er gebeurt indien er een van deze componenten uitvalt als gevolg van hersenschade. Aangezien de verschillende componenten bij gezonde individuen zeer nauw samenwerken, is het moeilijk om de relatieve bijdrage tot een taak te bepalen. Als er echter een deel uitvalt, kunnen we kijken naar het effect dat hierdoor teweeg gebracht wordt op een bepaalde taak. Door de prestatie van individuen met hersenschade te vergelijken met die van gezonde individuen, kunnen we bepalen wat de bijdrage is van de weggevallen component. Volgens de auteurs is het zelf nu net zo'n complex, cognitief systeem. Een neuropsychologische benadering zou ons dus meer inzicht moeten bieden in de werking en aard van dit systeem. In hun conclusie stellen ze dan ook: *Our point is this: To understand what it means, cognitively, to have a 'self', divide and conquer may be the best research strategy, and the fractionation provided by neuropsychological data may provide the best database.* (2002, p.128) Er moet eerst voor elke component een passend model gevonden kan worden. Daarna kunnen de verschillende componenten terug samengevoegd worden en kunnen we de interactie tussen die componenten bestuderen. Deze methode kan verhelderend zijn voor veel van de tot nog toe onopgeloste vragen en kan op lange termijn misschien het ontstaan van het unitair zelf in de fenomenale ervaring verklaren. Verder in deze thesis zal aan bod komen wat deze onderzoeksstrategie tot nu toe opgebracht heeft.

III.2.D. TMS

In het vorige onderdeel hebben we het gehad over enkele van de nadelen van onderzoek bij patiënten met hersenbeschadiging. Een van de grootste nadelen is dat de schade nooit zeer precies is en zelden exact overlapt met het gebied dat onderzocht wordt. Daarnaast moeten

we ook rekening houden met moderatie van bepaalde coping mechanismen, waarbij het brein zich aangepast heeft en bepaalde functies die normaal door het beschadigde gebied ondersteund werden overgenomen door middel van een alternatieve strategie.
Aan deze problemen kan men tegemoet komen met technieken die hersenactiviteit moduleren, zoals TMS (Transcranial Magentic Stimulation). Banich en Compton (2011) gaan in hun boek dieper in op de voor- en nadelen die deze techniek kan hebben, vooral bekeken als aanvulling op de lesion method. Bij TMS wordt gebruik gemaakt van een magnetisch veld dat de hersenactiviteit in het onderliggende weefsel verstoort, doordat de neuronen op een random in plaats van coherente wijze gaan vuren. TMS kan de data die we verzameld hebben door middel van de lesion method bevestigen en aantonen dat een bepaald hersengebied een cruciale rol speelt voor een bepaalde mentale functie. Als we bijvoorbeeld door onderzoek bij patiënten een vermoeden hebben gekregen dat een bepaald gebied noodzakelijk is voor een welbepaalde mentale functie, kunnen we TMS op dit gebied
toepassen en zien of de welbepaalde mentale functie volgens verwachting verstoord wordt. Op deze wijze kan ook uitgemaakt worden of een bepaald gebied cruciaal is voor een mentale functie, of dat deze functie tot stand komt door interactie tussen hersengebieden.
Er zijn echter ook beperkingen aan deze techniek. Omdat het magnetisch veld op de schedel wordt geplaatst, kan enkel het functioneren van de gebieden die aan de oppervlakte liggen verstoord worden. De dieperliggende neuronen kunnen niet gestimuleerd worden zonder degenen die er boven liggen ook te stimuleren, wat een invloed zou kunnen hebben op het algehele functioneren. Daarnaast is het ook niet zo gemakkelijk om zeer precies bepaalde gebieden te stimuleren. Het is voorlopig nog een *broad-brush-stroke tool* (Bain en Compton, 2011, p.79).
Indien we dus via de lesion method bepaalde componenten hebben geïdentificeerd die een fundamentele rol spelen voor bepaalde aspecten van het zelf, kunnen we dit verder onderzoeken door deze gebieden selectief en zeer precies uit te schakelen.

IV. RESULTATEN

Wat leveren deze benaderingen respectievelijk op bij onze zoektocht naar de aard van het zelf? In wat volgt zullen we eerst de bevinden uit de fenomenologie bespreken en vervolgens bekijken we wat men in de neuropsychologie ontdekt heeft.

IV.1. FENOMENOLOGIE

MEERWAARDE FENOMENOLOGIE

Welke vorderingen zijn er geboekt bij fenomenologisch onderzoek naar het zelf? De fenomenologische insteek biedt bepaalde veelbelovende perspectieven indien we geïnteresseerd zijn in het onderzoeken van de aard van het zelf. In de introductie van zijn boek gaat Zahavi (2005, p.1-11) specifiek in op de unieke meerwaarde die we van het fenomenologie kunnen verwachten. Volgens Zahavi hebben we, indien we het zelf willen onderzoeken, voor alles nood aan een duidelijke beschrijving van wat we hierbij juist onderzoeken. Zoals reeds een aantal keren vermeld is, bestaat over het zelf als concept momenteel geen eensgezindheid over hoe men het moet beschrijven. Binnen disciplines en over verschillende disciplines heen worden we geconfronteerd met een veelheid aan invullingen van het concept.

Er is dringend nood aan verheldering op dit vlak, waarbij men duidelijk aangeeft in welke relatie al deze verschillende invullingen tot elkaar staan. Bovendien worden we bij gerelateerde concepten zoals bewustzijn, zelfbewustzijn, eerste- persoon perspectief, ... met hetzelfde probleem geconfronteerd. Aangezien we niet tot een heldere bepaling van het zelf kunnen komen zonder een helder begrip van en inzicht in deze concepten, moeten ze ook elk apart helder gedefinieerd worden. Voor men hier duidelijkheid over schept, kan men moeilijk de respectievelijke verdiensten van de verschillende theorieën over het zelf tegen elkaar afwegen. Zo stelt Strawson (2000, p.40) eveneens dat we eerst moeten achterhalen wat een zelf zou moeten zijn, voor we metafysische vragen omtrent het al dan niet bestaan ervan kunnen proberen te beantwoorden. Om te achterhalen wat de aard van het

zelf is, kunnen we volgens deze auteur het best de zelf-ervaring, i.e. de wijze waarop we een zelf tegenkomen in onze verschillende ervaringen in de werkelijkheid, bestuderen. De zelf-ervaring is hetgene de aanleiding geeft tot het stellen van vragen over het zelf doordat ze ons een levendig beeld biedt dat er zoiets als een zelf bestaat.
We moeten onderzoeken wat de relatie is tussen bewustzijn, ervaring, zelfbewustzijn, en het zelf, waarbij deze termen elk apart duidelijk gedefinieerd moeten worden. Vragen die we ons dan kunnen stellen zijn bijvoorbeeld of ervaringen altijd ervaringen voor iemand zijn, i.e. de vraag naar de relatie tussen bewustzijn en het zelf. Volgens Zahavi (2005) kunnen we deze verschillende concepten niet in isolatie onderzoeken. Als we iets over het zelf te weten willen komen, moeten we dit onderzoeken door de structuur van ervaring en zelfbewustzijn te onderzoeken, en vice versa.
Voor dit soort onderzoek is de fenomenologie de uitgelezen discipline, omdat haar methodes specifiek op de explicitatie en analyse van deze concepten gericht zijn. Hoewel deze discipline nog te vaak met enige argwaan wordt benaderd door veel cognitieve wetenschappers en analytisch geschoolde filosofen (vaak door een te simplistische interpretatie van de fenomenologisch methode), begint men meer en meer te beseffen dat de onderzoeksresultaten uit de fenomenologie ons verder kunnen helpen bij het vergaren van kennis over het eerste-persoon perspectief, het zelf, het bewustzijn, en aanverwante problemen. Subjectiviteit valt bij deze problemen niet weg te redeneren – hoewel het doorheen de jaren maar al te vaak geprobeerd is, zoals bijvoorbeeld binnen het behaviorisme en het functionalisme. De fenomenologie biedt een wetenschappelijke methode om met subjectiviteit om te gaan. Indien we ons bijvoorbeeld tot doel stellen het bewustzijn of het zelf reductionistisch te verklaren, moeten we ons er eerst van vergewissen dat we een duidelijk beeld hebben van het fenomeen of proces dat we willen reduceren. We hebben een wetenschappelijke benadering van deze subjectiviteit nodig om de relatie tussen het brein en bewustzijn correct te kunnen onderzoeken. Indien men zich als doel

stelt bewustzijn op een reductionistische wijze verklaren vanuit processen in het brein, moeten men de entiteit die men wil reduceren op een juiste wijze verstaan (Nagel, 1974).
Nog volgens Zahavi (2005) bestaat de concrete bijdrage die de fenomenologie ons kan leveren uit meer dan enkel een opsomming van gegevens die men op deze manier vergaart heeft. De fenomenologie legt via analyses de problemen bloot die we moeten oplossen indien we de ware complexiteit van fenomenen als het bewustzijn, het zelfbewustzijn, het eerste-persoon perspectief etc. willen begrijpen. Ze gaat het obstakel van de subjectiviteit niet uit de weg bij de analyse. Daarenboven voorziet ze een conceptueel kader waarin we subjectiviteit kunnen onderzoeken, iets wat vaak ontbreekt bij modellen uit de cognitieve wetenschappen. Aangezien fenomenologen altijd al bezig geweest zijn met deze en aanverwante problemen – problemen die allemaal ook direct of indirect het vraagstuk van het zelf raken – zou het contraproductief zijn om de fenomenologie links te laten liggen bij cognitief- wetenschappelijk onderzoek.
Onderzoek naar het zelf kan profiteren van inzichten die we bij de fenomenologie vinden. Langs de andere kant moeten fenomenologen zelf ook vaker in dialoog treden met contemporaine onderzoekers in andere disciplines om niet aan relevantie te verliezen. De grootste zwakte van fenomenologen is volgens Zahavi dat ze zich te veel bezighouden met – en zich misschien blind staren op – exegese.16 Hoewel dit tot interessante bevindingen geleid heeft en er vermoedelijk nog interessante analyses uit kunnen voortkomen, moet men hier iets meer afstand van durven nemen. De technologieën en empirische bevindingen van vandaag de dag zijn niet altijd verzoenbaar met de ideeën die men er in de vorige eeuw op nahield.
Contemporaine fenomenologen moeten durven om voorbijgestreefde visies los te laten en zich meer mengen met empirisch onderzoek. Zoals verderop beargumenteerd zal worden, komen we het verst indien we het vraagstuk van het zelf benaderen vanuit een geïntegreerde visie.

De fenomenologie staat erom bekend dat ze heel genuanceerd omgaat met de begrippen die ze gebruikt. Dit heeft ertoe geleid dat bepaalde begrippen zeer specifiek worden ingevuld en we ze dus niet zo maar op de alledaagse wijze kunnen interpreteren. Bovendien maken veel fenomenologen gebruik van nieuwe termen, die speciaal voor hun analyses ontworpen zijn. Ik heb geprobeerd om de concepten in de verschillende analyses in de mate van het mogelijke uit elkaar te houden, maar aangezien ze allemaal van elkaar afhankelijk zijn en vaak in elkaars termen worden uitgelegd is dit niet vanzelfsprekend en zelfs niet altijd volledig wenselijk.
16 Zahavi (2005) maakt zich hier in zijn boek ook met momenten schuldig aan. Hij gaat soms iets te diep in op aspecten die van secundair belang zijn voor de inhoud. Zo wijdt hij een aanzienlijk stuk van het boek aan de vraag of Husserls visie op bewustzijn in Logische Untersuchungen (1900-1901) verschilt van zijn latere visie, en of zijn visie op zelfbewustzijn nu al dan niet geïnterpreteerd moet worden als een subject-object structuur. Hoewel dit zeker interessant is, is het niet noodzakelijk voor de presentatie van de verschillende theorieën. Het valt hier misschien
evenwel te vergeven omdat dit boek bedoeld is als een overzichtswerk. We kunnen zoals gezegd het zelf niet in isolatie van het bewustzijn, de ervaring, het zelfbewustzijn, en andere aanverwante termen bespreken. We zullen dus al deze termen achtereenvolgens bespreken en hun onderlinge relatie bepalen.
De structuur die ik zal opleggen aan deze bespreking zal met momenten misschien arbitrair of te abstract overkomen en zal ook niet altijd even houdbaar blijken, maar ze helpt wel om het overzicht te behouden. We beginnen met een fenomenologische analyse van het bewustzijn en de fenomenaliteit. Deze analyse kan niet gebeuren zonder ook te analyseren wat ervaring is en hoe objecten ervaren kunnen worden. Dit zal in een tweede stap besproken worden. Er zal hier enige nadruk gelegd worden op het eerste-persoon perspectief en de 'mineness' van

de ervaring. In een derde stap bespreken we het zelfbewustzijn vanuit de analyse van ervaring, vanuit de constatatie dat ervaringen altijd voor iemand gegeven zijn en er bijgevolg een impliciet zelfbewustzijn in meespeelt. Op basis van de analyse van het zelfbewustzijn zullen tenslotte we komen tot de bepaling een minimale notie van het zelf. Het is deze minimale notie die in wat volgt afgewogen zal worden tegen bepaalde claims over het zelf vanuit de neuropsychologie. Ik heb voor deze minimale notie geopteerd omdat dit de meest aangewezen notie is om de noodzakelijke en voldoende voorwaarde om van een zelf te spreken te bepalen. We kunnen dan vaststellen of bepaalde neuropsychologische aandoeningen een invloed hebben op deze voorwaarden. Dat is evenwel iets dat zal moeten wachten tot in de discussie, hier bespreken we eerst de fenomenologische analyse van het bewustzijn.

IV.1.A. BEWUSTZIJN — *Bewustzijn bij Husserl*

Wat moeten we verstaan onder bewustzijn binnen de fenomenologie? De analyse van het bewustzijn is een zeer belangrijk onderdeel van de fenomenologie omdat hierbij de fenomenologie zelf op spel staat, i.e. het kunnen analyseren van het bewustzijn (via de bewuste ervaring) is de mogelijkheidsvoorwaarde van de fenomenologie als wetenschap.Het is eveneens in het bewustzijn dat eender welk ander fenomeen verschijnt, dus een analyse van het bewustzijn moet vooraf gaan aan eender welke andere analyse. Hoe dit het best gedaan wordt is een punt van twist geweest dat heeft geleid tot twee verschillende vormen van fenomenologie, de reflectieve (Husserl) en de hermeneutische (Heidegger), zoals we al gezien hebben in het hoofdstuk over de fenomenologische methode.

Zahavi (2005, pp.31-48) bespreekt het fenomenologische bewustzijn zoals we het bij Husserl vinden. Volgens Husserl (1900-1901) zijn er drie grote kwesties die in verband met het bewustzijn onderzocht moeten worden. Ten eerste is er de vraag naar de eenheid van de bewustzijnsstroom, wat hij het fenomenale ego noemt. Daarnaast is er ook de kwestie van het zelfbewustzijn, wat voor de doeleinden van deze scrip-

tie de belangrijkste analyse is. Hierbij staat de vraag centraal hoe de bewustzijnsstroom zich bewust wordt van zichzelf. Hier wordt later op ingegaan, de enige aanzet kan hier al gegeven worden op basis van het werk van Husserl. De derde kwestie draait rond intentionaliteit.

De eerste kwestie. Hoewel hij een non-egologische theorie voorstaat, gebruikt hij bij de analyse van de *bewustzijnsstroom* toch de term ego. We gaan later in op het verschil tussen een egologische en non-egologische theorie, nu volstaat dat Husserl (1900-1901) meende dat we in de ervaring zelf geen ego als pure identiteitspool tegenkomen. We kunnen volgens Husserl evenwel op een bepaalde manier toch over een ego spreken, op twee verschillende manieren zelfs. Ten eerste is er het ego als empirische persoon, waaraan we intersubjectief toegankelijke eigenschappen zoals geslacht, leeftijd etc. toeschrijven. Dit is een ego dat we in termen van het zelf als narratieve constructie zouden kunnen interpreteren, het ego als persoon. Daarnaast kan men ook spreken over het ego als de bewustzijnsstroom, i.e. de totaliteit van de ervaringen. Het ego is in deze betekenis dus niet iets dat buiten de ervaring of onafhankelijk ervan bestaat – in overeenstemming met zijn non- egologisch standpunt. Het is dit ego dat Husserl gebruikt om het bewustzijn te analyseren.

Wanneer we deze som van ervaringen, i.e. het fenomenale ego, onderzoeken mogen we ons niet concentreren op bepaalde empirische mogelijkheidsvoorwaarden, bijvoorbeeld door te kijken naar de fysiologie of de neurologie van het specifieke organisme. We moeten ons richten op de essentiële eigenschappen van de ervaring in deze bewustzijnsstroom. Deze essentiële eigenschappen kunnen we ontdekken zonder dat we ons hoeven te beroepen op de specifieke empirische dragers van die ervaring. We zouden met andere woorden hetzelfde ontdekken bij een analyse van de ervaring zoals we die terugvinden bij mens, dier, of buitenaardse wezen, omdat wat we ontdekken losstaat van bij wat voor soort wezen de ervaring zich manifesteert. Er bestaat dus volgens Husserl een soort van empirisch onafhankelijke essentie van de ervaring.

De bewustzijnsstroom vormt een geheel, en dit geheel duiden we aan

met het ego. Zoals gezegd is het ego niet iets dat buiten deze stroom staat. Het ego is het resultaat van deze unificatie, en kan er dus niet aan vooraf gaan of er de voorwaarde voor zijn.

Husserl (1900-1901) beargumenteert deze stelling verder door op te merken dat we, wanneer we iets aan het ervaren zijn zonder ons intentioneel op die ervaring te richten, we geen ego tegenkomen. We worden als het ware geabsorbeerd door de ervaring zelf, zonder dat daar een ego aan te pas hoeft te komen. Het is enkel in de reflectie dat we dit ego ontdekken, het maakt dus strictu sensu geen deel uit van de ervaring op het moment dat die wordt doorleeft.

Deze korte uitweiding over het ego als bewustzijnsstroom volstaat voor onze doeleinden. Interessanter binnen de context van deze scriptie is hoe dit bewustzijn in relatie staat tot zelfbewustzijn. Het is namelijk in het zelfbewustzijn dat we het zelf op het oog kunnen komen. Voor we daartoe komen moeten echter nog een aantal andere aspecten van het bewustzijn besproken worden, te beginnen met het concept fenomenaliteit. Dit concept kan gezien worden als de link tussen bewustzijn en ervaring, i.e. als een uitwerking van hoe ervaringen in het bewustzijn verschijnen.

FENOMENALITEIT

Volgens Parnas en Sass (2011) is de notie van de fenomenaliteit dicht verwant aan de notie van het bewustzijn, indien bewustzijn begrepen wordt als een ontologisch domein. Wat ze hiermee willen zeggen is dat fenomenaliteit de dimensie is waarbinnen verschijningen kunnen plaatsvinden en daadwerkelijk plaatsvinden.

Fenomenaliteit verwijst naar de specifieke gegevenheid van het gegevene of verschijnende, *het feit dat iets zichzelf kan manifesteren in het bewustzijn.* Fenomenaliteit is het medium dat de voorwaarde vormt voor eender welke fenomenale structuur, i.e. voor eender welke ervaring.

We zijn ons in onze dagelijkse omgang met de werkelijkheid niet bewust van de dimensie van fenomenaliteit omdat ze als *omnipresent medium* onzichtbaar blijft, ze zit als het ware verborgen achter haar

eigen vanzelfsprekendheid. We zijn ons er evenwel op een bepaalde manier altijd bewust van simpelweg omdat objecten aan ons (kunnen) verschijnen, maar dit bewustzijn blijft doorgaans impliciet.

Fenomenaliteit is niets dat bijkomend aan een verschijning wordt toegevoegd, net zoals het basale zelfbewustzijn bij een ervaring dat niet is. Ze schijnt door en in de verschijning, het wordt gemanifesteerd door het 'daar-zijn' van het object. De fenomenaliteit is de mogelijkheidsvoorwaarde voor het feit dat het object daar kan zijn voor ons, d.w.z. het is niet iets dat er los of onafhankelijk van bestaat

Belangrijk bij de fenomenaliteit is dat ze voor komt in graden van intensiteit, waarbij de mate waarin bewustzijn van ons bewustzijn binnendringt in onze ervaring van wereldlijke objecten varieert. In momenten van reflectie zijn we ons meer bewust van de fenomenaliteit dan op momenten waarin we als het ware opgaan in het object van de ervaring.

IV.1.B. ERVARING

Wat al een paar keer aan bod is gekomen is dat fenomenologen de ervaring zoals ze gegeven is in het bewustzijn analyseren. Aangezien we in de ervaring het zelf tegenkomen, moeten we de resultaten van de analyses van de ervaring hier ook duidelijk weergeven. Strawson (2011) gaat in zijn bespreking van het 'minimal subject' iets dieper in op wat ervaring nu juist is. Hij vraagt ons om de ervaring als ervaring te nemen, i.e. de 'what-it's-likeness'. Deze 'what-it's-likeness' is uniek voor elk bewustzijn en we kunnen de 'what-it's-likeness' van een ander bewustzijn zelf niet ervaren. Als we alles wat daar los van staat wegdenken, blijft volgens Strawson enkel het subject nog over. Ervaring kan niet bestaan zonder iemand die de ervaring ervaart, zonder ervarend subject kunnen we niet van ervaring spreken.

Deze visie op ervaring wordt de *Experience/Experiencer Thesis* genoemd. Dit is een thesis die we kunnen postuleren zonder ons aan een bepaalde metafysica te binden, iets dat noodzakelijk waar is om van ervaring te kunnen spreken, i.e. onafhankelijk van welke metafysische

assumpties men heeft, het blijft een noodzakelijk ware uitspraak en wordt er niet door beïnvloed.
Hoewel Strawson (2011) deze argumentatie gebruikt om via de ervaring het 'minimal subject' te definiëren, kunnen we hier ook gebruik van maken om iets over de ervaring zelf te zeggen. Ervaring bestaat nooit los van iemand die het ervaart, en is
dus altijd subjectief. Het is net deze fundamentele eigenschap van de ervaring die ons toestaat om iets over de aard van het zelf te leren wanneer we vertrekken van een analyse van er ervaring, zoals ze gegeven is aan een zelf.

NON-EGOLOGISCHE UITDAGING

Wat Strawson (2011) hier stelt raakt de kern van de non-egologische uitdaging. We gaan er hier dus even dieper op in. Indien we namelijk een non-egologische theorie zouden aanhangen, kunnen we niet meer gebruik maken van het zelf als experiëntiële dimensie. Het is dus van belang dat we duidelijk wat deze uitdaging juist inhoudt.
Discussies rond deze theorieën worden bemoeilijkt doordat men soms geen onderscheid maakt tussen verschillende invullingen van het ego. Of men gebruik maakt van de notie van het ego als pure identiteitspool of van de notie van het pre- reflectieve, impliciete zelfbewustzijn is evenwel van groot belang indien men een positie inneemt in de non-egologische uitdaging. We vinden een uiteenzetting van de deze uitdaging bij Zahavi (2005, pp.99-102) en ik zal mij daar op baseren.
Volgens een egologische theorie bestaat het ervaren van een object uit drie componenten. Ten eerste is er het object van de ervaring, bijvoorbeeld een film. Daarnaast is er ook de ervaring zelf, in ons voorbeeld het bekijken van de film. Tenslotte is er bij het ervaren ook een subject van ervaring, hier ik die naar de film kijk. In elke ervaring zit noodzakelijkerwijs een subject van ervaring.
Volgens een non-egologische theorie daarentegen, bestaat niet elke ervaring voor een bepaald subject. Ervaringen zijn zonder ego. Volgens deze theorie zijn ervaringen anonieme mentale gebeurtenissen die simpelweg plaatsvinden, zonder dat daar noodzakelijkerwijs een

ego bij aan te pas hoeft te komen. Minimaal zelfbewustzijn moet binnen deze benadering begrepen worden als de bekendheid/vertrouwdheid die het bewustzijn met zichzelf heeft en niet als het bewustzijn van een ervarend zelf. Dit is het absolute tegengestelde van theorieën die beweren dat ervaring niet kan bestaan zonder een subject dat de ervaring ervaart.

Doorheen de geschiedenis hebben de non-egologische theorieën kunnen rekenen op heel wat steun. Hume (1888) bijvoorbeeld, was aanhanger van een non- egologische theorie van het bewustzijn. Hij stelde dat als we de inhoud van ons bewustzijn op een correcte wijze beschrijven, i.e. als we enkel letten op wat gegeven is, we geen zelf zullen tegenkomen. Het zelf wordt geïnterpreteerd als een product van reflectie. Een soortgelijke interpretatie vinden we bij Nietschze (1880), die stelt dat het zelf niets meer is dan een linguïstisch construct.

Zahavi (2005) bespreekt Husserl's visie (1900, 1901), die in zijn eerder werk een non- egologische theorie van het bewustzijn verdedigt. We hebben dit al aangeraakt bij onze bespreking van het bewustzijn, maar kunnen er hier iets dieper op ingaan.

Husserl (1900-1901) stelt dat er geen ego als pure identiteitspool dat gemeenschappelijk is aan alle ervaringen en voor eenheid zorgt in het bewustzijn aanwezig is. Ervaringen zijn mentale gebeurtenissen die plaatsvinden zonder subject.

Sartre (1936) is het op dit vlak eens met Husserl. Hij stelt dat *de stroom van het bewustzijn geen exterieur principe van individuatie nodig heeft, omdat de stroom noodzakelijkerwijs en altijd al geïndividualiseerd is. Zo ook heeft de stroom van het bewustzijn geen transcendent principe van unificatie nodig omdat het een stromende eenheid is. Hiermee weerlegt hij de stelling dat we een ego nodig hebben als unificerend, synthetiserend, en individualiserend principe. De bijdrage van een ego is overbodig en het bestaan ervan moet dus niet aangenomen worden.*

Bovendien vinden we zoals reeds gesteld bij een correcte fenomenologische analyse ook geen ego. Zolang we opgaan in een ervaring, zolang we ze doorleven, verschijnt er geen ego. Dit ego verschijnt enkel als we een objectiverende houding aannemen ten opzichte van deze ervaring, met andere woorden in de reflectie achteraf. Het ego is hier tege-

lijk een object van reflectie en het subject dat deze reflectie initieert. Het ego wordt benaderd als ware het een ego van een ander persoon, omdat we het objectiveren. *Het ego als object verliest de persoonlijk betrekking die het subject wel heeft.* Het is in die zin dat we de transcendentie van het ego bij Sartre moeten begrijpen.

Deze vormen van *fenomenologisch zelf-scepticisme*, waarbij het zelf niet benaderd wordt vanuit zijn experiëntiële realiteit maar als een linguïstisch construct of als een product van reflectie, vinden volgens Zahavi (2005) hun tegenhanger bij neurowetenschappers en filosofen. Of iets werkelijk bestaat of niet is bij deze denkers niet afhankelijk van verschijning of ervaring, maar of het past in ons wetenschappelijk wereldbeeld en dus te staven is volgens de methodes van de exacte wetenschappen. *Je zou dit neuroscepticisme kunnen noemen.*

Metzinger geeft in *Being No One* (2003) een representationalistische en functionalistische analyse van wat het bewust ervaren eerste-persoon perspectief is, d.w.z. we representeren een eerste-persoon perspectief om te interageren met de werkelijkheid. Deze representatie heeft evenwel geen zijnsstatus. Zijn conclusie is dat er geen zelven bestaan in de wereld. Het zelf is een representationeel construct, een eigenschap van complexe representationele processen. Sommige organismen beschikken wel over zelf-modellen, maar dit zijn strictu sensu geen zelven. Het zijn slechts complexe breintoestanden. Deze breintoestanden zijn informatieverwerkende systemen die een zelfmodel generen, maar dit model mogen we volgens Metzinger niet verwarren met de realiteit. Churchland brengt hier evenwel tegen in dat we hier niet uit mogen concluderen dat het zelf niet bestaat: *The brain makes us think that we have a self. Does that mean that the self I think I am is not real? No, it is as real as any activity of the brain. It does mean, however, that one's self is not an ethereal bit of 'soul stuff'.* (Churchland, 2002, p.124)

Het probleem met al deze sceptische visies is volgens Zahavi (2005) dat ze doorgaans een eerder eng concept van het zelf hanteren, bijvoorbeeld als een van de ervaring onafhankelijke entiteit of als een onveranderlijk iets. Dit enge concept wordt dan vervolgens bekritiseerd.

Nadat ze beargumenteren dat hun concept van het zelf niet bestaat/ kan bestaan, concluderen ze dat er niet zoiets bestaat/kan bestaan als een zelf. Dit is echter op basis van wat ze presenteren aan argumentatie een te sterke conclusie, aangezien er andere invullingen van het concept bestaan die onaangeroerd blijven door de weerlegging van hun invulling van het concept.
Bovendien zijn de visie op het zelf als subjectiviteit en de andere visies op het zelf niet noodzakelijkerwijs incompatibel, integendeel. Men zou kunnen stellen dat het zelf als subjectiviteit een mogelijkheidsvoorwaarde vormt voor de andere noties van het zelf. Zonder het zelf als subjectiviteit kan men zich niet bewust worden van zoiets als het zelf als pure identiteitspool of het zelf als narratief construct. De visie op het zelf als minimaal zelf wordt door deze kritieken niet geraakt. Het zelf dat door deze auteurs wordt aangevallen is het zelf als pure identiteitspool. Dit wordt ook duidelijk indien we het onderscheid tussen het ego en het zelf dat Sartre in zijn later werk maakte bekijken. Hierbij is het ego hetgene wat na reflectie verschijnt, maar eigenlijk niet aanwezig is in de ervaring. Het zelf daarentegen is het impliciete, pre- reflectieve zelfbewustzijn dat een intrinsiek, constituerend onderdeel vormt van de ervaring zelf.

GEGEVENHEID VAN ERVARINGEN

Na deze korte uitweiding over de *non-egologische* uitdaging kunnen we ons terug richten op de fenomenologische analyse van de ervaring, waarbij we vertrekken vanuit een *egologische* theorie. Wat belangrijk is in onze context is dat al deze denkers het (gevoel van een) zelf verbinden met de gegevenheid van het experiëntiële leven, i.e. van de ervaring.
Zahavi (2005, pp.116-132) gaat uitgebreid in op de relatie tussen ervaringen en het eerste-persoon perspectief. Om deze relatie goed te begrijpen, moeten we eerst analyseren hoe ervaringen gegeven zijn. Ervaringen hebben een subjectief 'aanvoelen', een soort van kwaliteit van 'what-it's-likeness' of hoe het voelt om deze ervaringen te heb-

ben, zoals Strawson (2011) het ook stelde. Deze kwaliteit treffen we niet enkel aan bij sensoriële of emotionele toestanden, maar ook bij andere bewuste toestanden. Bij sensoriële of emotionele toestanden is het vanzelfsprekend dat we deze kwaliteit aantreffen. Gewaarwordingen, e.g. iets proeven, en gevoelens, e.g. verdriet, voelen altijd op een bepaalde manier aan. Bij andere bewuste toestanden zoals abstracte overtuigingen is dit evenwel minder evident. Husserl (1900-1901) stelt dat alle bewuste gedachten experiëntiële kwaliteiten hebben. Om dit hard te maken maakte hij een aantal onderscheidingen.

Een eerste onderscheid heeft betrekking op de intentionele ervaring. Volgens Husserl bestaat elke intentionele ervaring uit twee verschillende maar onscheidbare momenten. Ten eerste is ze een ervaring van een bepaald type, zoals denken, willen, hopen, ... Dit is de intentionele kwaliteit van de ervaring. Elke intentionele ervaring is bovendien gericht op iets. Deze component is de intentionele materie. Dezelfde intentionele kwaliteit kan met verschillende soorten intentionele materie gecombineerd worden, en dezelfde intentionele materie kan met verschillende soorten intentionele kwaliteiten gecombineerd worden. Al deze verschillen zijn bovendien experientiële verschillen. Hoe het voelt om in de ene intentionele toestand te zijn verschilt van hoe het voelt om in de andere intentionele toestand te zijn, dit geldt zowel voor de intentionele kwaliteit als de intentionele materie. Op basis daarvan concludeert hij dat er een experiëntieel verschil bestaat tussen deze toestanden. Zo bestaat er een experiëntieel verschil tussen een vrezen dat iets gebeurt en verwachten dat exact hetzelfde gebeurt, net zoals er een experiëntieel verschil bestaat tussen vrezen dat gebeurtenis X plaatsvindt en vrezen dat gebeurtenis Y plaatsvindt.

We kunnen dit experiëntieel verschil verder uitwerken als we kijken naar hoe objecten gegeven zijn. Volgens Husserl kan een en hetzelfde intentionele object op verschillende manieren gegeven zijn. Dit geldt niet enkel voor spatio-temporele objecten, zoals bijvoorbeeld een huis of een stoel, maar ook voor ideële en categorische objecten, zoals bijvoorbeeld de stelling van Pythagoras of de evolutietheorie. Bij spatio-tem-

porele objecten kan bijvoorbeeld het perspectief dat we hebben op verschillende manieren gegeven zijn, maar eveneens de manier waarop deze objecten gegeven zijn, i.e. via perceptie, herinnering, verbeelding, … Ideële en categorische objecten kunnen ook op experiëntieel verschillende wijze gegeven zijn. Zo is er een experiëntieel verschil tussen iets (grondig) begrijpen en iets slechts oppervlakkig of niet begrijpen. Dit kunnen we duidelijk maken via een voorbeeld van Strawson (1994). Stel dat er twee personen zijn, waarbij de ene enkel Engels verstaat en de andere enkel Frans. Deze beide personen luisteren naar een Frans nieuwsbericht op de radio. Hoewel deze beide personen exact dezelfde informatie horen, zal er toch een groot verschil in ervaring bestaat tussen hen beiden. De Fransman beschikt namelijk op de ervaring van het begrijpen, iets wat bij de Engelsman volledig afwezig is. Strawson verwoordt het zelf zo:

The apprehension and understanding of cognitive content, considered just as such and independently of any accompaniments in any of the sensory-modality-based modes of imagination or mental representation, is part of experience, part of the flesh or content of experience, and hence, trivially, part of the qualitative character of experience. (Strawson, 1994, p.12)

Samengevat, elke bewuste toestand bezit een subjectief karakter. Dit is niet een kwaliteit die we enkel bij de sensoriële of emotionele toestanden, waar het vanzelfsprekend is dat ze een subjectief karakter bezitten. Indien we zouden beweren dat dit wel zo is reduceren we fenomenaliteit tot zintuigelijke sensatie, waardoor het fenomenale bewustzijn wordt getrivialiseerd. Het subjectieve karakter vinden we ook terug bij meer abstracte mentale toestanden. Het subjectieve karakter dat we in elke toestand vinden, is net hetgene dat die toestand bewust maakt. Deze subjectiviteit staat in een nauwe relatie tot de eerste-persoon gegevenheid van ervaringen.

Zahavi (2005) bespreekt eveneens de eerste-persoon gegevenheid van ervaringen, i.e. dat een ervaring altijd een ervaring voor mij is. Het is belangrijk dat we hierbij goed begrijpen wat bedoeld wordt wanneer men vraagt naar een beschrijving van hoe de kwaliteit van een ervaring

voelt voor mij. Men vraagt hier naar de experiëntiële eigenschappen van het object, i.e. de eigenschappen van de ervaring van het object, en niet naar wereldlijke eigenschappen van het object. Er bestaat volgens een aantal fenomenologen een zeer subtiel onderscheid tussen deze beide. De kwaliteiten van onze ervaring van een object moeten, indien ze er onderscheidbaar van zijn, iets zijn boven en voorbij de kwaliteit van het intentionele object zelf. Als we Zahavi (2005) volgen en het voorbeeld van een stuk rode stof nemen, is het rood van dat stuk stof een wereldlijke eigenschap van het object (de stof). De experiëntiële eigenschap van de ervaring van dat stuk stof is dus niet rood. Het stuk stof is rood, maar mijn waarneming van dat stuk stof niet. We zouden als voorbeeld ook de smaak van koffie kunnen nemen. Als men vraagt naar de ervaring van het proeven van die koffie, is het niet vanzelfsprekend om op iets anders te wijzen dan net op de smaak van die koffie. Maar de smaak van die koffie is een eigenschap van die koffie zelf, niet van het proeven van die koffie. We kunnen dit op conceptueel vlak wel onderscheiden, maar in de praktijk is dit geen evidentie.
Gezien dit onderscheid in de praktijk moeilijk vol te houden lijkt, hebben sommige filosofen geopteerd voor een intentionalistische interpretatie van fenomenale eigenschappen. Wanneer we proberen te expliciteren wat de intrinsieke eigenschappen van een ervaring zijn, bespreken we uiteindelijk altijd de eigenschappen van hetgene waarvan die specifieke ervaring is, e.g. de smaak van koffie. De intentionele eigenschappen vallen in deze visie samen met de experiëntiële eigenschappen. Volgens deze fenomenologen bestaan de kwalitatieve eigenschappen van de ervaring uit niets meer dan de kwalitatieve eigenschappen die we aan de objecten toeschrijven. Verschillen in de experiëntiële eigenschappen zijn dus intentionele verschillen, i.e. verschillen in de representatie van de objecten. Het fenomenale karakter van ervaring wordt tot stand gebracht door een representatie van de wereld buiten deze ervaring. Sommige fenomenologen spreken in verband hiermee over de presentatie van de objecten in plaats van over representatie. We ervaren niet de kwaliteiten van mentale objecten die

we representeren, maar de kwaliteiten van de objecten zelf die door de ervaring gepresenteerd worden.

Zahavi (2005) is het evenwel niet eens met deze intentionalistische interpretatie. Volgens hem mogen we het onderscheid tussen de eigenschappen van de objecten en de eigenschappen van de ervaring niet zomaar laten vallen. Husserl ging in een van zijn werken ook dieper in op deze kwestie (1913). Hij werkt daar het onderscheid tussen vragen naar de eigenschap die het object ervaren wordt te hebben (hoe lijkt het object voor de waarnemer) en vragen naar de eigenschap van de ervaring van het object (hoe lijkt het ervaren voor de waarnemer) verder uit. Deze beide vragen verwijzen naar de fenomenale dimensie, maar de eerste vraag heeft te maken met wereldlijke eigenschappen, terwijl de tweede zich focust op experientiële eigenschappen.

Om dit onderscheid hard te maken is het belangrijk dat we beseffen dat *we ons nooit bewust zijn van een object op zich, maar altijd van een object als verschijnend op een bepaalde wijze*. We kunnen ons niet bewust zijn van een object zonder ons bewust te zijn van de ervaring waardoor dit object tevoorschijn wordt gebracht.

Zonder de aanwezigheid van het bewustzijn bij de ervaring verschijnt het object niet. Ervaringen zelf zijn geen objecten, maar verschaffen ons toegang tot objecten. Hoe iets is, is een vraag van hoe het verschijnt, i.e. hoe het gegeven is aan en ervaren is door mij. Alle objecten verschijnen voor mij in verschillende wijzen van gegevenheid (ingebeeld, waargenomen, ...). Gepercipieerde objecten en hun kenmerken zijn intersubjectief toegankelijk, ze kunnen aan iedereen op dezelfde manier gegeven zijn. De ervaring ervan, bijvoorbeeld perceptie, is dit echter niet. We hebben geen toegang tot de eerste-persoon gegevenheid van iemand anders zijn of haar ervaring. Deze eerste-persoon gegevenheid maakt de ervaringen subjectief.

Nu kunnen we terugkomen op de kleur van het stuk rode stof. De roodheid van de stof is een wereldlijke eigenschap, maar de eerste-persoon gegevenheid van de waarneming van die roodheid is dat niet. De experiëntiële dimensie draait rond dit tweede aspect.

Samengevat heeft de vraag hoe iets voelt dus twee kanten: hoe het object voelt voor het subject en hoe de ervaring van het object voelt voor het subject. Deze twee kanten kunnen conceptueel onderscheiden worden, maar ze kunnen niet gescheiden worden. Een eerste-persoon perspectief draait dus niet uitsluitend rond het soort toegang dat een subject tot de ervaring heeft. Toegang tot objecten in de gemeenschappelijke wereld, i.e. de wereld van wereldlijke objecten, is onafhankelijk van een eerste-persoon perspectief. Ervaringen daarentegen zijn op een unieke manier toegankelijk vanuit het eerste-persoon perspectief dat ze zelf helpen constitueren.

Gegevenheid, i.e. het feit dat objecten voor ons bewustzijn verschijnen en kunnen verschijnen, heeft te maken met een eerste-persoon perspectief. Er bestaat niet zoiets als een puur derde-persoon perspectief, een 'view from nowhere' is niet mogelijk volgens de fenomenologie, zoals reeds gezegd in het hoofdstuk rond de fenomenologische methode. Ervaren vanuit het derde-persoon perspectief is ook ervaren en er zal dus altijd een eerste-persoon perspectief mee gemoeid zijn. Parnas en Sass (2011) gaan in een artikel in op het eerste-persoon perspectief. Het eerste-persoon perspectief is de manier waarop we toegang hebben tot de wereld. Dit komt doordat onze ervaringen enkel in de eerste-persoon gegeven kunnen zijn.

Bij het voorbeeld van een visuele waarneming, kunnen we stellen dat deze waarneming altijd gegeven is aan mij. Ervaring kan niet bestaan zonder een subject dat de ervaring ervaart. Het eerste-persoon perspectief zelf is evenwel nooit aan mij gegeven als een object waarop ik mijn aandacht kan richten terwijl ik in dit eerste-persoon perspectief objecten waarneem. Een subject kan nooit gegeven zijn als zijn eigen object. Als we het subject willen objectiveren komen we altijd een stap te laat. We kunnen het objectiveren op intellectuele wijze en verbaal beschrijven als het centrum van mijn voorbije gedachten en percepties dat deze veelheid aan gedachten en percepties bindt, hierbij moeten we het eerste-persoon perspectief noodzakelijkerwijs laten vallen. Ons gevoel van het zijn van een subject is intrinsiek ongrijpbaar.

De paradox waar we hier mee geconfronteerd worden is dat het zelf ogenschijnlijk niet kan bestaan zonder een bepaalde vorm van zelfbewustzijn, terwijl het toch incompatibel is met bepaalde vormen van zelfbewustzijn. Men kan hier op verschillende manieren mee omgaan. Een bepaalde visie, die geassocieerd wordt met Kantiaanse wijze van denken, stelt dat het eerste-persoon perspectief een pure transcendentale vorm is, een structurele basis van ervaring die geen directe, fenomenale aanwezigheid heeft. Albahari (2006) stelt voor om hier een onderscheid te maken tussen perspectivistisch bezit hebben van een ervaring en persoonlijk bezit hebben van een ervaring. Hierbij wijst perspectivistisch bezit van een ervaring op een intrinsieke manier van gegevenheid van alle ervaringen, namelijk dat ze voor mij zijn, i.e. wat we aanduiden met het eerste-persoon perspectief. Dit blijft een puur structurele vorm. Persoonlijk bezit is meer complex en duidt op een identificatie met bepaalde mentale inhouden, die op die manier de mijne worden.
Parnas en Sass (2011) argumenteren tegen deze opvatting van het eerste- persoon perspectief. Voor hen kan dit niet enkel een vorm zijn. Ervaring bevat volgens hen een zeker fenomenaal gevoel. De 'for-meness' die we in de ervaring tegenkomen heeft een zekere substantialiteit en is deel van de ervaring zelf. Dit soort van zelfbewustzijn is de voorwaarde voor de complexere vorm van bewustzijn van een geobjectiveerd 'ik'. Het gevoel van een zelf is dus niet intentioneel, noch in de betekenis van met een bewuste intentie, noch in de betekenis van met een intentionele inhoud, maar een bepaalde niet-relationele, i.e. ermee samenvallende, relatie inherent aan de ervaring, waarbij 'wat' en 'voor wie' een geheel vormen.

ERVARING IS ALTIJD MIJN ERVARING: 'MINENESS'

Weer bij Zahavi (2005, pp.116-132) vinden we een explicitatie hoe een ervaring altijd aan mij gegeven is. Ondanks de grote verschillen in de wijze waarin ervaringen aan ons gegeven zijn (perceptie, verbeelding), zijn er ook gelijkenissen over ervaringen heen. Een van de dingen die ze

gemeenschappelijk hebben is de kwaliteit'*mineness*. Ervaringen worden gekenmerkt door een eerste-persoon gegevenheid die ze onmiddellijk karakteriseert als van mij. Als ik mij bewust ben van pijn, een herinnering, etc. vanuit het eerste-persoon perspectief, dan is deze ervaring onmiddellijk en non-inferentieel van mij, i.e. ik moet geen deductieve stappen meer ondernemen om tot deze conclusie te komen, het is zelfs geen conclusie die ik moet maken. Ik kan mij niet vergissen in van wie die ervaring is. Dit is niet afhankelijk van iets buiten de ervaring, maar van de gegevenheid van de ervaring zelf. Er hoeft geen bijkomende ervaring aan te pas te komen om die 'mineness' te constitueren, ze bevindt zich al in de ervaring zelf, is er intrinsiek met meegegeven. Iets wordt ervaren als mijn ervaring, of het wordt niet ervaren.
De aandacht is evenwel niet gericht op de 'mineness', het is eerder een soort van subtiele aanwezigheid op de achtergrond. We zouden hier het onderscheid van Husserl (1900-1901) tussen Wahrnehmen en Erleben kunnen aanhalen, waarbij het eerste slaat op een vorm van bewustzijn met een subject-object structuur, terwijl tweede het bewustzijn is zoals ze de ervaring pre-reflectief doorleeft. Ik neem het feit dat de ervaring van mij is niet waar, d.w.z. ik ben er niet intentioneel op gericht. Ik doorleef de ervaring en in deze doorleving speelt de 'mineness' als een subtiele aanwezigheid (waar ik niet op gericht ben) op de achtergrond mee. De eerste-persoon gegevenheid zorgt er evenwel voor dat de ervaring van mij is en onderscheidt ze van ervaringen die anderen zouden hebben.
Ervaringen kunnen ook in tweede-persoon perspectief gegeven zijn. Zahavi (2005) geeft een voorbeeld. Stel, ik heb een auto-ongeluk veroorzaakt. Dat de bestuurder van de andere auto kwaad is, is niet iets dat ik afleid op basis van een hypothese. Het is iets dat ik als twee-persoon perspectief op zijn ervaring ervaar en evenzeer iets dat andere toeschouwers kunnen ervaren. Het is door de gegevenheid van de 'mineness' dat we een onderscheid kunnen maken tussen de kwaadheid van de andere bestuurder en de gevoelens die ik zelf ervaar. Los van deze 'mineness' kunnen we niet op een verschil duiden waarop we

onze eigen ervaring zouden kunnen onderscheiden van de ervaring van de andere, die we ook op een bepaalde manier ervaren. Het verschil tussen de kwaadheid en mijn gevoelens, ligt nu net in de 'mineness' die mijn gevoelens vergezelt. Deze 'mineness' is nodig om een verklaring te kunnen geven van de intersubjectiviteit, meer bepaald hoe we bij intersubjectieve interacties een onderscheid kunnen maken tussen onze ervaring en de ervaring van een ander.
We kunnen vanuit deze analyses van de ervaring en hoe die aan mij gegeven is gemakkelijk overstappen naar een analyse van het zelfbewustzijn. Het zelfbewustzijn waarop ik de nadruk leg is het zelfbewustzijn dat we gelijk kunnen stellen aan de hierboven vermelde 'mineness', i.e. het zelfbewustzijn dat onze ervaringen op een subtiele wijze vergezelt.

IV.1.C. ZELFBEWUSTZIJN — *Zelfbewustzijn bij Husserl*

Belangrijk voor de notie van het zelf als experiëntiële dimensie is dat men dit zelf niet interpreteert als het intentionele object het bewustzijn. We vinden deze gedachten al terug bij Husserl (1900-1901). Volgens Zahavi (2005, pp.49-72) interpreteert Husserl zelfbewustzijn niet als een vorm van objectbewustzijn, i.e. het zelf wordt niet gezien als het object van een mentale toestand, zij het van de mentale toestand zelf of van een bijkomende mentale toestand. De gegevenheid van onze ervaring is niet hetzelfde soort van gegevenheid als de gegevenheid van een object in de ervaring, i.e. de gegevenheid van onze ervaring is niet intentioneel.
Een interessant onderscheid dat we hier opnieuw kunnen aanhalen is het onderscheid tussen Wahrnehmen en Erleben. Erleben vindt plaats voor de reflectie, wanneer we de ervaring als ervaring doorleven. De ervaring is hierbij pre-reflectief zelf-gegeven, zonder dat we ons er intentioneel op richten. We ontdekken hier dus twee verschillende vormen van zelfbewustzijn bij Husserl. Een pre-reflectieve vorm, die de doorleefde ervaring altijd vergezeld, en een reflectieve vorm, die enkel tot stand komt op uitzonderlijke momenten, wanneer we ons

intentioneel richten op ons bewustzijn. Hoewel de nadruk in Husserl's (1900-1901) eerder werk nog op intentionaliteit ligt, vinden we in latere werken een sterkere focus op zelfbewustzijn.
Husserl kwam namelijk meer en meer tot het besef dat een analyse van de intentionaliteit een analyse van het zelfbewustzijn vooronderstelt. De objecten waar men zich intentioneel op richt verschijnen altijd al voor iemand. Het is dit voor iemand dat onderzocht wordt bij een analyse van het zelfbewustzijn, i.e. van de zelfgegevenheid van ervaring. Het is deze eerste-persoon gegevenheid die het experiëntiële leven karakteriseert, m.a.w. zonder deze eerste-persoon gegevenheid zijn er geen ervaringen mogelijk. Zelfbewustzijn is het hebben van een eerste-persoon ervaring van het eigen bewustzijn. We spreken hier van een functionerende subjectiviteit, i.e. een zelfbewustzijn dat niet thematisch is maar anoniem blijft. Hier tegenover wordt de objectieve subjectiviteit geplaatst, i.e. het zelfbewustzijn dat we objectiveren via reflectie en in die daad dus ook thematiseren.
In overeenstemming met deze vaststelling laat Husserl in zijn latere werken zijn non-egologische theorie volledig laat vallen.
Er bestaat een diepgaande relatie tussen het bewustzijn en het zelfbewustzijn, in de zin dat het bewustzijn altijd aan mij gegeven is. Hierdoor zit in het bewustzijn steeds een impliciete, pre-reflectieve zelfbewuste component. Dit impliciete, pre- reflectieve zelfbewustzijn is hetgene in de eerste plaats aanleiding geeft tot complexere noties van het zelf, die ontstaan in de reflectie. Laten we beginnen met een analyse van het impliciete, pre-reflectieve zelfbewustzijn.
Husserl onderzoekt dit aan de hand van de experiëntiële gegevenheid, i.e. het feit dat onze ervaringen altijd aan ons gegeven zijn. Volgens Zahavi (2005) is er in Husserl's (1900-1901) eerder werk al sprake van een pre-reflectieve notie van het zelfbewustzijn. We hoeven hier niet in te gaan op hoe Zahavi dit onderbouwt, maar we kunnen hier wel de visie die hij meent te kunnen lezen in het werk van Husserl weergeven. Deze visie sluit beter aan bij de visie van het zelf als experiëntiële

dimensie en is dus ook bruikbaarder voor de verdere analyses in deze scriptie.

Indien Husserl's visie op het zelfbewustzijn bespreken kunnen we niet heen om een bespreking van het innerlijk tijdsbewustzijn. Deze analyse neemt een centrale plaats in zijn bespreking van het pre-reflectieve zelfbewustzijn.

In Husserl's werk bestaat een sterke link tussen reflectie, bewustzijn, en temporaliteit. Temporaliteit is in het algemeen van groot belang voor de fenomenologie. Het is niet enkel relevant voor onderzoek naar objecten met een temporele structuur, zoals bijvoorbeeld een melodie, maar voor de temporele gegevenheid van het bewustzijn zelf. Het bewustzijn zelf heeft namelijk een temporele structuur.

Een belangrijke eerste observatie is dat het bewustzijn niet enkel toegang kan hebben tot het nu-moment, geïnterpreteerd als een enkelvoudige, onderscheiden punt dat verbonden is met andere enkelvoudige, onderscheiden punten die er aan vooraf gaan en er op volgen. Indien dit het geval zou zijn, zouden we nooit iets kunnen waarnemen dat een temporele structuur heeft. We zouden namelijk de temporele structuur zelf nooit kunnen waarnemen als we geen opeenvolging en duur kunnen waarnemen, wat onmogelijk is indien ons bewustzijn van het ene onderscheiden, enkelvoudige punt naar het andere gaat.

Als we dus uitsluiten dat we ons enkel bewust kunnen zijn van het nu-moment, worden we geconfronteerd met de vraag hoe we bewust kunnen zijn van hetgeen net voor of na dit nu-moment komt. Husserl lost dit op door aan het heden een zekere breedte toe te kennen, i.e. het bewust ervaren heden bestaat uit meer dan wat enkel op die moment plaatsvindt. Hij spreekt daarbij over een duratie-blok, die bestaat uit drie bestanddelen. Ten eerste hebben we de primaire impressie, dat wat we het nu-moment zouden kunnen noemen. Daarnaast bestaat een duratie-blok ook uit een retentiefase, i.e. dat wat net gepasseerd is wordt ook nog bewust ervaren. Het laatste bestanddeel is de protentiefase, i.e. in onze bewuste ervaring van het heden zit ook een ele-

ment dat gericht is op wat gaat komen. Deze gerichtheid mogen we echter niet intentioneel interpreteren, net zoals de retentiefase niet intentioneel geïnterpreteerd mag worden. Dit zijn passieve processen die plaatsvinden buiten de wil van het subject om. Hierin ligt bovendien ook het onderscheid met intentionele processen zoals herinnering en verwachting. Deze laatste processen zijn actief, terwijl retentie en protentie passief zijn – op soortgelijke wijze als het pre-reflectieve zelfbewustzijn passief is.[1]

De structuur retentie – primaire impressie – protentie is de temporele structuur van al onze ervaringen. De dynamiek van deze structuur houdt in dat de 3 fases altijd één tijdselement opschuiven, i.e. wat eerst protentie was, wordt primaire impressie; wat primaire impressie was wordt retentie; en wat retentie was, wordt via inclusie toegevoegd aan de nieuwe retentie.[2] — We kunnen Husserl's analyse van temporaliteit gebruiken om het zelfbewustzijn te analyseren. De analyse van de temporaliteit van het bewustzijn kan namelijk gebruikt worden om te onderzoeken hoe we ons bewust kunnen zijn van de fluctuerende stroom van ervaringen. Husserl doet dit via zijn innerlijk object theorie. Deze theorie stelt dat het innerlijk tijdsbewustzijn ons bewust maakt van intentionele objecten als immanente temporele objecten. Elke waarneming, i.e. intentionele act, is geconstitueerd als een object in het originele tijdsbewustzijn.

Volgens Zahavi (2005) is deze theorie evenwel verkeerd. De ervaring toont zich enkel als een immanent tijdsobject in de reflectie. Om iets te ervaren hoeven we er echter niet over te reflecteren, de ervaring is pre-reflectief aan mij gegeven. Dit is iets wat Husserl zoals hierboven aangetoond zelf ook inzag, maar hij heeft het over het hoofd gezien bij zijn uiteenzetting van de innerlijk object theorie. De vraag die we ons dus moeten stellen is of de pre-reflectieve ervaring ook als object

1 Deze passiviteit is volgens Husserl een voorwaarde om het zelf te kunnen grijpen in reflectie. We zijn altijd geaffecteerd door onszelf. Elke actie veronderstelt een voorafgaande affectie.

2 Bijvoorbeeld bij de temporele structuur A – B – C – D, waarbij op t1 B de huidige primaire impressie is, wordt op t2 de retentie B(A), op t3 C(B(A)) enzoverder. Het gewicht van de vorige retenties wordt per bijkomende inclusie steeds kleiner.

gegeven kan zijn. Volgens Zahavi (2005) kan dit niet het geval zijn. In het geleefde leven worden we geabsorbeerd door de objecten die we tegenkomen in de ervaring en nemen we die ervaring zelf dus niet als object. Dit laatste gebeurt enkel in de reflectie. De gegevenheid van onze ervaringen mogen we niet zomaar gelijkstellen met de gegevenheid van objecten, i.e. de ervaring is niet intentioneel gegeven.

Wanneer we iets waarnemen zijn we altijd impliciet zelfbewust, i.e. een ervaring wordt altijd gegeven als mijn ervaring. Eerste-persoon ervaringen bieden een rechtstreekse toegang tot mijzelf, in de vorm van een *impliciet zelfbewustzijn*. Bij een object is dit niet het geval, *objectbewustzijn wordt altijd gekenmerkt door een zeker verschil tussen het subject en het object van de ervaring*. We moeten dus een duidelijk onderscheid maken tussen gegevenheid van een object en de gegevenheid van de ervaring van een object. Mijn ervaring zelf kan geen vorm van objectbewustzijn zijn, indien we de ervaring niet expliciet tot object van reflectie maken. We zijn ons bewust van onze ervaringen op een onmiddellijke, pre-reflectieve en niet- objectiverende manier. *Dit zelfbewustzijn is een constituerend aspect van de ervaring zelf*, geen bijkomende mentale act of reflectie. Experiëntiële toestanden presenteren zichzelf, maar niet als objecten.

Er bestaan dus twee vormen van bewustzijn. Ten eerste is er het bewustzijn dat omschreven kan worden als een intentionele gerichtheid op objecten in de ruime betekenis. Dit kunnen visuele objecten zijn, maar bijvoorbeeld ook een gerichtheid op herinneringen, verwachtingen, verbeelding. Dit intentionele bewustzijn kunnen we bovendien ook op de ervaring zelf richten in de reflectie, waarbij de ervaring dus een object wordt. Dit bewustzijn moet wel onderscheiden worden van het bewustzijn in de zin van experiëntieel zijn, i.e. het pre-reflectieve bewustzijn in de ervaring zelf. Dit bewustzijn is altijd een zelfbewustzijn omdat onze ervaringen altijd aan onszelf gegeven zijn.

Nu kunnen we terugkomen op de interpretatie van het innerlijk tijdsbewustzijn. Wat Husserl bedoelt wanneer hij stelt dat ervaring geconstitueerd wordt in het innerlijk tijdsbewustzijn is dat de ervaring tot bewustzijn komt door wat er al in de ervaring te vinden is. Hiermee wordt

bedoeld dat de temporele structuur van het bewustzijn een intrinsiek onderdeel is van het bewustzijn zelf, i.e. het innerlijke tijdsbewustzijn is het pre-reflectieve zelfbewustzijn van de *bewustzijnsstroom*. De analyse van de structuur van het tijdsbewustzijn, als bestaande uit retentie – primaire impressie – protentie, is een analyse van de eerste-persoon gegevenheid van de ervaring. M.a.w. *een intentionele ervaring is zich bewust van een object dat verschillend is van de ervaring zelf*, i.e. van het intentionele object, maar tegelijk manifesteert de ervaring zich ook aan zichzelf, als eerste-persoon gegevenheid. Het innerlijk bewustzijn dat de ervaring kenmerkt noemt Husserl het oerbewustzijn. Dit bewustzijn is altijd pre-reflectief aanwezig in de ervaring.
De retentiefase van het bewustzijn zorgt er voor dat we zelfbewustzijn kunnen ervaren. Naast het feit dat deze fase het mogelijk maakt dat we een temporeel object kunnen ervaren, zorgt het ook voor een zekere eenheid in het de bewustzijnsstroom. Het wijst ons er namelijk op dat er iets identiek blijft over de ervaringen heen, namelijk dat ze aan mij gegeven zijn. Dit is het impliciete, pre-reflectieve zelfbewustzijn.

ZELFBEWUSTZIJN EN HET EERSTE-PERSOON PERSPECTIEF

We zijn iets dieper ingegaan op het zelfbewustzijn bij Husserl en kunnen deze notie nu iets algemener bespreken – binnen de fenomenologische benadering welteverstaan. Over de invulling van de term zelfbewustzijn, of de voorwaarden waaraan een organisme moet voldoen om zelfbewust genoemd te worden, bestaat evenmin consensus als over het concept van het zelf. Ook hier kan een fenomenologische analyse dus tot interessante en interdisciplinair bruikbare resultaten leiden.
Zahavi (2005, pp.13-25) somt enkele mogelijke invullingen van de notie zelfbewustzijn op.Zo is er bijvoorbeeld de filosofische invulling, waarbij men zelfbewustzijn relateert aan de capaciteit om 'ik'-gedachten te vormen. Hierbij volstaat het niet dat een organisme het subject van ervaringen is en de wereld beleeft vanuit een egocentrisch perspectief. Volgens Baker (2000) moet een organisme ook over zichzelf kunnen denken als een zelf. Het organisme moet een eerste-persoon concept

hebben en de linguïstische capaciteit om naar zichzelf als zelf te verwijzen. Zelfbewustzijn is bij deze invulling duidelijk afhankelijk van een aantal ontwikkelingen of processen die het organisme doormaakt (zoals het leren van een taal). Gerelateerd hieraan kan men nog een bijkomende voorwaarde toevoegen.

Volgens sommigen (e.g. Cassam, 1997) moet het organisme namelijk in staat zijn om de eigenschappen die het aan zichzelf toeschrijft te bevatten als eigenschappen die toebehoren aan één en hetzelfde zelf. Ook binnen de sociale psychologie houdt men zich bezig met het zelfbewustzijn. Mead (1962) stelt dat zelfbewustzijn ontstaat doordat men zich van zichzelf als object bewust, wat plaatsvindt binnen een sociale omgeving. M.a.w., zelfbewustzijn wordt gevormd door het perspectief van de ander op zichzelf toe te passen. Nog een andere invulling kan men vinden in de ontwikkelingspsychologie, waar men van zelfbewustzijn spreekt indien het organisme in kwestie slaagt in de spiegel-herkenningstaak. Dit wordt dan als een empirische bevestiging van de aanwezigheid van zelfbewustzijn beschouwd, aangezien het organisme de stip in het spiegelbeeld aan zichzelf kan relateren. (Bij deze taak wordt een stip ergens op het lichaam van een kind geplaatst. Indien het kind de stip op het eigen lichaam aanwijst en dus zichzelf herkent in de spiegel, spreekt men van zelfbewustzijn. Dit doet zich meestal voor het eerst voor rond de 18 maanden.) Een laatste invulling die we nog kunnen vermelden is er een die stelt dat we een *theory of mind* nodig hebben om van zelfbewustzijn te kunnen spreken. Onder een *theory of mind* wordt verstaan dat men over de cognitieve capaciteit beschikt zich een beeld kan vormen van het perspectief van de ander. Dit moet men dan vervolgens indirect ook op zichzelf kunnen toepassen, waardoor zelfbewustzijn ontstaat.[1]

Hoewel dit allemaal interessante invullingen zijn, die stuk voor stuk

1 Interessant hierbij is onderzoek naar autisme. Autisme wordt typisch gekenmerkt door het ontbreken van zo'n theory of mind, wat onder andere leidt tot stoornissen van het zelfbeeld. Dit wordt verder in deze thesis nog besproken.

belangrijke aspecten van verschillende soorten van zelfbewustzijn blootleggen, kan men binnen de fenomenologie toch een invulling vinden die van al deze bovenstaande afwijkt (Zahavi, 2005, pp.13-25). De bovenstaande invullingen zijn eerder gerelateerd aan het zelf als pure identiteitspool of het zelf als narratief construct. Binnen de fenomenologie wordt zelfbewustzijn niet gedefinieerd als iets dat enkel voorkomt indien men er over reflecteert, maar als iets dat voor komt in verschillende gradaties. Er moet zoals reeds gezegd een onderscheid gemaakt worden tussen object- bewustzijn, waarbij een object gegeven is in de ervaring, en zelfbewustzijn, waarbij bewustzijn zelf gegeven is in de ervaring. Zelfbewustzijn is in deze betekenis het beschikken over eerste-persoon toegang tot het eigen bewustzijn. Het is een zeer minimalistische notie van zelfbewustzijn.

Een ervaring van iets hebben kan niet zonder over een zekere toegang tot die ervaring te hebben, en dit gedeelde aspect van alle ervaringen wordt de 'mineness' van de ervaring genoemd. Een ervaring waarbij deze vorm van zelfbewustzijn ontbreekt, kan binnen deze visie nooit een bewuste ervaring zijn. Of zoals Kriegel (2004) het verwoordt: *It is impossible to think or experience something consciously without thinking or experiencing it self-consciously, i.e. without being peripherally aware of thinking or experiencing it.* (p.200) Het is dit soort van zelfbewustzijn dat verder in deze thesis besproken zal worden. De nadruk zal daarbij gelegd worden op wat we kunnen afleiden over de aard van het zelf indien we deze notie van zelfbewustzijn gebruiken. Het voordeel dat deze notie van zelfbewustzijn biedt, is dat ze heel basaal is. We kunnen aan de hand hiervan de kernaspecten van wat het zelf is onderzoeken. Het is deze zelfnotie die we ook vinden bij het *minimal self* van Strawson (2011) of het experiëntele zelf van Zahavi en Gallagher (2012). Dit zelf is de mogelijkheidsvoorwaarde is voor de andere invullingen van het zelfconcept, zoals het narratieve zelf en het zelf als pure identiteitspool.

We vinden soortgelijke overwegingen omtrent zelfbewustzijn ook terug bij Parnas en Sass (2011). Deze auteurs onderzoeken patiënten met ontwikkelings- en persoonlijkheidsstoornissen vanuit een fenom-

enologische invalshoek om meer te weten te kunnen komen over de aard van het zelf. In verschillende van hun publicaties bespreken ze de relatie die er bestaat tussen het lijden aan schizofrenie en het beschikken over een intact zelfgevoel. Om dit onderwerp te kaderen gaan ze iets nader in op het concept van zelfbewustzijn zoals ze dit toepassen in hun fenomenologisch onderzoek.

Het zelf en zelfverwijzing vooronderstellen logisch gezien zelfbewustzijn. Zelfbewustzijn wordt omschreven als het feit dat een ervaring zichzelf kent, of, anders gezegd, dat bewustzijn op een bepaalde manier intrinsiek reflectief is.

Zelfbewustzijn is als een soort van aanwezigheid van het zelf bij al onze gewaarwordingen. Laten we als voorbeeld een visuele waarneming nemen. Zelfbewustzijn is bij een waarneming een noodzakelijke voorwaarde om iets te doen verschijnen als een visueel object. Indien zelfbewustzijn ontbreekt, zou het visueel object niet aan het zelf verschijnen. Door het zelfbewustzijn verschijnt dit visuele object aan het zelf. Zelfbewustzijn bij de waarneming is geen bijkomend bewustzijn dat aan het visuele verschijning van het object wordt toegevoegd, maar is een inherent onderdeel van de verschijning dat de verschijning mogelijk maakt. Of zoals Zahavi (2005, p.146) het samenvat:

Thus, my conclusion is that there is a minimal sense of self present whenever there is self-awareness. Self-awareness is there not only when I realize that I am perceiving a candle, but whenever I am acquainted with an experience in its first-personal mode of givenness, that is, whenever there is something it is like for me to have the experience. In other words, pre-reflective self-awareness and a minimal sense of self are integral parts of our experiential life.

Wat Parnas en Sass (2011) over het zelfbewustzijn zeggen vormt een mooie inleiding voor de laatste stap die we in dit onderdeel moeten nemen. Deze laatste stap houdt in dat we via een analyse van het impliciete, pre-reflectieve zelfbewustzijn tot de notie van het zelf als experiëntiële dimensie komen.

IV.1.D. ZELF ALS EXPERIËNTIËLE DIMENSIE

Van zelfbewustzijn naar zelf als experiëntiële dimensie

Zoals hopelijk duidelijk is geworden uit het boven staande moet – in tegenstelling tot het concept dat door zelf-sceptici aangevallen wordt – het zelf niet iets zijn dat boven of buiten de ervaring staat. Dit wordt wel verondersteld bij de noties van het zelf als pure identiteitspool en het zelf als narratieve constructie, dus dat kan niet de invulling van het zelf zijn die hier verdedigd zal worden. Evenmin moet de relatie tussen zelf en ervaring gezien worden als een externe relatie van eigendom, i.e. als een subject- object structuur waarbij het zelf zich intentioneel richt op de ervaring en deze als object neemt.

Zahavi (2005, pp.124-132) werkt de stap van zelfbewustzijn naar het zelf als experiëntiële dimensie eveneens verder uit. Het pre-reflectieve gevoel van 'mineness' kan geïdentificeerd worden met een minimaal gevoel van zelf. De eerste-persoon gegevenheid constitueert de 'mineness', de gegevenheid voor mij, het pre-reflectieve zelfbewustzijn van de ervaring. Het zelf is niet iets dat tegenover de stroom van het bewustzijn staat, maar is er in ondergedompeld, als een integraal onderdeel van de structuur. Hierin ligt dan ook het voornaamste verschil tussen het zelf als pure identiteitspool, door sommigen het ego genoemd, en het zelf als experiëntiële dimensie of het minimale zelf. Binnen deze laatste invulling moet zelfbewustzijn niet verstaan worden als bewustzijn van een geïsoleerd, wereldloos zelf en evenmin is het zelf verborgen in het hoofd. Het zelf co-existeert met de ervaring en is dus terug te vinden in de ervaring, i.e. niet buiten de ervaring en ook niet louter als mentale constructie in ons hoofd, maar samenvallend met de ervaring.

Zelfbewustzijn komt er in deze betekenis niet op neer dat men de experiëntiële interactie met de wereld onderbreekt om de blik naar binnen te richten.

Zelfbewustzijn is altijd al bewustzijn van een in de wereld ondergedompeld zelf. Het zelf is aanwezig bij zichzelf juist dan en alleen dan wanneer het geëngageerd is in de wereld, met andere woorden in de ervar-

ing. Het minimale zelf is dus geen Cartesiaans mentaal residu, d.w.z. het is niet een soort van in zichzelf besloten en op zichzelf bestaande inwendigheid. Het zelf bestaat niet onafhankelijk van de wereld, maar enkel in interactie ermee. We moeten dit zelf dus zoeken in het zelfbewustzijn dat de ervaring vergezelt. Deze fenomenale notie van het experiëntiële zelf is dus volledig compatibel met een sterke nadruk op de fundamentele intentionaliteit van subjectiviteit. Deze notie van het zelf verschijnt namelijk in de ervaring, die intentioneel is, i.e. gericht op objecten in de wereld.

We gaan dus onderscheid maken tussen de intentionele ervaring van objecten in de wereld die gekenmerkt wordt door de subject-object structuur en de zelf-ervaring, die dat niet is. De zelf-ervaring wordt impliciet meegegeven in deze intentionele gerichtheid. Deze ervaringen zijn namelijk altijd ervaringen voor het subject en dus getekend door subjectiviteit. Men zou in deze zin 'subject van ervaring' kunnen vervangen door 'subjectiviteit van ervaring'. De eerste bewoording suggereert dat het zelf iets is dat los van of buiten de ervaring bestaat, iets dat we los van de ervaring kunnen waarnemen of soms ontbreekt in de ervaring, waarbij men het zelf als object van een ervaring benaderd. De tweede bewoording sluit dit misverstand uit. Het legt de nadruk op het pre-reflectieve zelfbewustzijn van de experientiële fenomenen. De subjectiviteit van de ervaring constitueert het zelf, is het zelf.

Zelf-ervaring veronderstelt dus geen speciaal zelf-object, geen speciale ervaring die gezamenlijk met de ervaring komt maar er toch verschillend van is. Het enige wat nodig is, is een moment van pre-reflectief zelfbewustzijn. Dit moment vergezelt elke ervaring of, anders gezegd, maakt ervaring mogelijk. Nog anders verwoord, ervaring kan niet bestaan zonder een ervaring voor iemand te zijn, er bestaan geen onpersoonlijke ervaringen. Hume (1888) heeft in zijn analyses dus net dit aspect gemist, namelijk de specifieke gegevenheid van zijn eigen ervaringen. Hij keek op de verkeerde plaats. Zoals Evans ook stelt: *From the fact that the self is not an object of experience it does not follow that it is non-experiential*. (1970, p.145)

Zahavi (2005) gaat kort in op een kritiek die soms gegeven wordt op deze visie van zelfbewustzijn. Men zou namelijk tegen die visie kunnen opwerpen dat eerste-persoon toegang tot individuele mentale toestanden niet voldoende is voor zelfervaring.
Zelfervaring heeft betrekking tot referentie aan een zelf, maar men kan zich bewust zijn van een mentale gebeurtenis in het eerste-persoon perspectief en tegelijk niet beseffen dat de gebeurtenis bij zichzelf plaatsvindt. We zijn hierboven reeds ingegaan op de non-egologische theorie. In deze theorie wordt beweerd dat onze ervaringen normaal gezien onpersoonlijk zijn, i.e. zonder – al dan niet impliciete – referentie aan zichzelf als subject van ervaring. Het feit dat twee personen met gelijktijdige en kwalitatief identieke ervaringen toch twee verschillende ervaringen hebben, ligt niet aan het feit dat de ervaringen een verschillend subject hebben. Parfit (1984) beweert dat het enige verschil is dat *one of these experiences is this experience, occuring in this particular mental life, and the other is that experience, occuring in that other particular mental life*. (p.517) Klawonn (1991) is het niet eens met deze opvatting. Het verschil tussen twee ervaringen die bij twee verschillende personen plaatsvinden is niet in de eerste plaats gelegen in het feit dat deze ervaring plaatsvindt in dit mentale leven en de andere in dat mentale leven. Dat is al een tweede stap.We kunnen dit onderscheid in de eerste plaats enkel maken omdat deze ervaring aan mij gegeven is met het eerste-persoon perspectief, met 'mineness'. Twee percepties van verschillende mensen van hetzelfde ding kunnen misschien onpersoonlijk en anoniem zijn in de zin dat ze geen thematische zelfreferentie inhouden, maar ze zijn niet anoniem in de zin van niet onderscheidbaar. Er is een vitaal verschil tussen deze twee percepties, want er is er namelijk maar één in de eerste-persoon manier van presentatie voor mij gegeven. We moeten hier weer een duidelijk onderscheid maken tussen thematische, reflectieve zelfverwijzing en impliciete, pre-reflectieve zelfverwijzing.
Zahavi (2005) vermeldt eveneens dat men de notie van het zelf als experiëntiële dimensie triviaal zou kunnen vinden. Deze notie van

het zelf zou zo vanzelfsprekend zijn dat ze geen uitwerking behoeft. Hier kunnen we tegen inbrengen dat deze notie evenwel vaak ontkend wordt door aanhangers van non-egologische theorieën. Het loont dus de moeite om deze notie zo duidelijk mogelijk te expliciteren om ze op een heldere wijze te kunnen verdedigen. De experiëntiële realiteit van het zelf, i.e. het pre- reflectieve zelfbewustzijn dat gegeven is in de ervaring, wordt bovendien vaak over het hoofd gezien doordat ze zo vanzelfsprekend is. Het is de taak van de filosofie om de aandacht te richten op bepaalde fundamentele zaken die ons zo vanzelfsprekend lijken dat ze in analyses over het hoofd worden gezien en zelfs soms ontkend worden.

Een andere tegenwerping tegen de minimale notie van het zelf die door Zahavi (2005) wordt aangehaald is dat het een fenomenologische dwaling is om letterlijke eigenschappen van het zelf af te leiden uit de inhoud en structuur van zelf-ervaring. Dit is een tegenwerping die we onder andere bij Metzinger vinden (2003, p.565). We kunnen volgens Metzinger aan de hand van een fenomenologische analyse niet tot uitspraken op het metafysisch niveau komen. Onze zelf-ervaring, i.e. ons primitief, pre-reflectief gevoel van bewuste ervaring, is nooit waarheidsgetrouw aangezien het niet correspondeert met een entiteit binnen of buiten dat zelf-representerend systeem. We kunnen op basis van deze zelf-ervaring dus ook niet tot waarheidsgetrouwe conclusies komen, omdat we geen extern criterium hebben om onze conclusies aan af te wegen. We kunnen ons afvragen waarom zou de realiteit van het zelf moeten afhangen van het feit of het al dan niet waarheidsgetrouw een subpersoonlijke mechanisme of externe entiteit weerspiegelt, zoals bijvoorbeeld bepaalde neurale correlaten. Dit is een zeer streng metafysisch principe en indien we het consequent toepassen zouden we moeten concluderen dat het grootste deel van onze wereld illusoir is. Een beter hanteerbaar principe van validiteit is dat we onze analyse afmeten aan de capaciteit om waarheidsgetrouw te zijn aan onze ervaringen, i.e. een waarheidsgetrouwe toegang te hebben tot onze ervaringen, de capaciteit om onze eperientiële structuren te vatten en

uit te leggen. Om de metafysische vraag te beantwoorden of een zelf al dan niet reëel is, moeten we eerst weten wat een zelf is. Om dit te achterhalen, is volgens de fenomenologie onze beste optie om te kijken naar zelf-ervaring, aangezien dit hetgene is wat in de eerste plaats aanleiding geeft tot de vraag. Het metafysisch onderzoek naar het zelf is dus ondergeschikt aan het fenomenologisch onderzoek ernaar (Strawson 2000, p.40).

Verhouding van het experiëntiële zelf tot andere noties van het zelf

We kunnen onderzoeken hoe de notie van het experiëntieel zelf zich verhoudt ten opzichte van de andere noties van het zelf die we zijn tegengekomen. Zahavi (2005, pp.128-132) vergelijkt het experiëntiële zelf met het zelf als narratieve constructie en het zelf als pure identiteitspool. We bespreken hier deze beide verhoudingen.

Ten eerste kunnen we bestuderen hoe de notie van het zelf als narratief construct zich tot de fenomenologische notie verhoudt. De notie van een experientieel zelf kan de notie van een narratief zelf perfect aanvullen, ze hoeven elkaar niet tegen te spreken omdat ze zo verschillend zijn. Het narratieve zelf is een veel complexere notie dan het experiëntieel zelf. Bovendien is de notie van het zelf als een narratief construct fenomenologisch en ontologisch gezien afhankelijk van het experiëntieel zelf, i.e. we moeten eerst een impliciet zelf hebben waarvoor de ervaringen verschijnen alvorens we een expliciet zelf kunnen construeren op basis van die ervaringen. Enkel een wezen met een eerste-persoon perspectief kan zich vragen over zichzelf stellen en daar een verhaal rond bouwen. We zouden het onderscheid duidelijker kunnen maken door het experiëntieel zelf een zelf te blijven noemen, terwijl we voor het narratief zelf de term persoon gebruiken. Het narratieve concept van een zelf houdt zich bezig met de veranderingen doorheen het leven en geeft een invulling van de persoon op basis van levenservaringen, persoonlijkheid, behoeften, levensdoelen, verlangens, ... Men bestudeert hoe deze aspecten veranderen doorheen de tijd, bijvoorbeeld op basis van morele en intellectuele overtuigingen en beslissingen.

Dat er een asymmetrische relatie van afhankelijkheid tussen deze twee noties bestaat hoeft niets af te doen aan betekenis van de narratieve persoonheid. Het experiëntiële zelf is een individuatie, maar dan puur formeel gezien. De eerste- persoon gegevenheid zorgt ervoor dat we bepaalde ervaringen als de onze kunnen beschouwen, terwijl we bij het ontbreken ervan kunnen stellen dat die ervaringen ons niet toebehoren. Deze experiëntiële notie van het zelf zegt echter niets over ons meer persoonlijke zelf, het zelf dat een bepaalde invulling krijgt doorheen ons leven. Onze meer concrete individualiteit wordt ingevuld door de narratieve notie. We blijven identiek aan onszelf zolang we onze eigen overtuigingen blijven aanhangen. Wanneer onze overtuigingen veranderen, veranderen we zelf ook. Idealen zijn identiteitdefiniërend, er tegen ingaan brengt een desintegratie van onze persoonlijkheid als geheel teweeg. Bovendien zijn onze overtuigingen en waarden intrinsiek sociaal, en moeten we dus de oorsprong van persoonlijkheid in de sociale dimensie gaan zoeken. We zijn niet enkel een puur en formeel subject van ervaringen, maar ook een persoon met capaciteiten, disposities, gewoontes, interesses, karaktertrekken, en overtuigingen. Dit zijn allemaal aspecten van het narratief zelf die kunnen veranderen doorheen onze levensloop.Enkel op het eerste aspect concentreren zou een abstractie van de realiteit zijn. Onder de juiste omstandigheden verkrijgt het zelf een personaliserende zelf-bevatting, i.e. het ontwikkelt zich tot een persoon en als een persoon. Wat hiermee bedoeld wordt is dat het ons zelf zoals het gedefinieerd wordt in de notie van een narratief construct zich ontwikkelt en kan evolueren, het zelf als experiëntiële dimensie is puur formeel en in die zin dus ook statisch. Deze zelf- bevatting van onze persoon is een veel rijkere invulling van het zelf dan het zelf dat we pre-reflectief onze ervaring vergezelt.
De ontwikkeling tot en als een persoon is bovendien sterk afhankelijk van sociale interactie. Het zelf wordt enkel een persoon door zijn leven met anderen in een gemeenschappelijke wereld. Het zelf dat we onderzoeken is meestal al gepersonaliseerd. Het experiëntiële zelf is

dus wel degelijk een abstractie, maar het is niet enkel dat. Het speelt niet enkel een funderende rol, maar heeft ook zijn betekenis in de empirische wetenschap.Onder meer in onderzoek naar pathologieën van het zelf blijkt de experiëntiële notie een dankbaar instrument te zijn bij het ontleden van de symptomen. Zo zijn er bepaalde psychiaters die gebruik maken van de fenomenologische methode en concepten om tot een beter begrip te komen van schizofrenie en andere persoonlijkheidsstoornissen. Hierover verder meer.
De relatie tussen het experiëntiële zelf en het zelf als pure identiteitspool, i.e. het zelf dat tegenover de ervaring wordt geplaatst in een subject-object structuur, is evenwel minder voor de hand liggend dan deze tussen het experiëntiële zelf en de persoon als narratief construct. Een voordeel dat de visie van het experiëntiële zelf heeft op die van de pure identiteitspool, is dat deze visie de identiteit doorheen de tijd van het zelf kan verklaren zonder dat daarvoor een zelf als aparte entiteit boven en voorbij de bewustzijnsstroom geponeerd moet worden. Via de analyse van het pre-reflectieve zelfbewustzijn kunnen we niet enkel iets te weten komen over de aard van het experiëntiële zelf, maar kunnen we ook iets zeggen over de voorwaarden voor de diachronische identiteit van het zelf, i.e. de identiteit doorheen de tijd.
Om hier iets over te zeggen moeten we onze focus verleggen van de enkele ervaring waarin de eerste-persoon gegevenheid onderzoeken naar een onderzoek van wat hetzelfde blijft doorheen meerdere ervaringen. Op basis van een synthese van meerdere ervaringen kunnen we vaststellen dat er een bepaalde identiteit bestaat doorheen deze ervaringen. Deze identiteit wordt de act-transcendente identiteit van het zelf genoemd. Deze act-transcendente identiteit blijft evenwel gegrond in de dimensie van het eerste-persoon ervaren. Wat we kunnen vaststellen is dat deze dimensie hetzelfde blijft bij de synthese van meerdere ervaringen, het zelf is de invariante dimensie van de eerste-persoon gegevenheid over veranderende ervaringen heen. Het grote verschil met het zelf als pure identiteitspool is dat deze act- transcendente identiteit niet bestaat of kan bestaan los van die ervaringen.

Op basis hiervan kunnen we eveneens iets zeggen over de diachronische identiteit van het zelf. Wat uit het bovenstaande blijkt is dat we niet eerst moeten nagaan of een ervaring uit het verleden ononderbroken in verbinding staat met een huidige ervaring om ons ervan te verzekeren dat deze ervaring wel de mijne was. Het volstaat om vast te stellen dat ik eerste-persoon toegang heb tot een ervaring, om te kunnen besluiten dat het mijn ervaring is of was. We kunnen uiteraard fouten maken op het vlak van de waarheidsgetrouwheid van de ervaring, i.e. de overeenkomst tussen de ervaring en de externe werkelijkheid, maar we kunnen ons niet vergissen in de 'mineness' of de eerste-persoon toegang of gegevenheid van de ervaring.[1]

Een laatste uitstap die we nog kunnen maken bij het zelf als experiëntiële dimensie is bekijken hoe deze notie wordt toegepast bij onderzoek naar pathologieën. Zoals verder zal blijken heeft deze notie een zekere relevantie voor de diagnostiek en etiologie van bepaalde persoonlijkheidsstoornissen.

IV.1.E. Pathologisch onderzoek en het zelf

In de sectie over de methodologie van de fenomenologie zijn we kort ingegaan op het onderzoek naar pathologieën van het zelf. In wat volgt bespreken we kort enkele belangrijke zaken die bij dit soort onderzoek naar boven gekomen zijn. Dit soort onderzoek toont onder meer ook de empirische en klinische relevantie van de fenomenologie aan.

Een belangrijke pathologie die door fenomenologen bestudeerd is, is schizofrenie. Parnas en Sass (2011) beschrijven hoe we een dieper inzicht kunnen krijgen in deze persoonlijkheidsstoornis door ze te benaderen als een stoornis die het zelf als experiëntiële dimensie aantast. Zoals reeds vermeld kan deze notie dankbaar toegepast worden in deze context. De nadruk wordt bij de fenomenologische benadering van deze persoonlijkheidsstoornis gelegd op de beginstadia van de ziekte, omdat in de latere stadia een groot aantal andere factoren ook hun effect hebben gehad, e.g. sociale isolatie, medicatie, ... Al deze fac-

1 We komen hier nog uitvoeriger op terug bij de bespreking van de case studie van R.B. in het volgende hoofdstuk.

toren kunnen een vertekend effect hebben op het ziektebeeld en op die manier een zuivere analyse in de weg staan. Men moet zich concentreren op het stadium dat voorafgaat aan de eigenlijke schizofrene psychose en zelfs op het premorbide stadium, i.e. het stadium voor de eigenlijke, volledige uitbraak van de persoonlijkheidsstoornis. Hoewel dit in praktisch opzicht niet vanzelfsprekend is, kunnen deze stadia waarschijnlijk beter de essentiële kern van de ziekte verhelderen. Wat men ontdekt als men deze stadia onderzoekt is een verstoring in het basale gevoel van een zelf. Hieronder vallen onder andere stoornissen van het eerste-persoon perspectief, de eerste-persoon gegevenheid van ervaringen, en de dimensie van 'mineness'.

Deze verstoringen kunnen een pathogenetische rol toegeschreven worden, i.e. ze gaan vooraf aan en vormen mede de basis voor de opkomst van de latere persoonlijkheidsstoornis. Een benadering vanuit deze vroege verstoringen van het zelfconcept heeft een unificerend effect, aangezien het de ogenschijnlijk ongerelateerde en soms tegenstrijdige symptomen kan verklaren. Men zal niet tot een dergelijke unificerende verklaring komen als men zich louter focust op de verder gevorderde stadia van het ziekteproces, omdat de ontwikkeling van het ziektebeeld en de ermee gepaard gaande processen allerlei vertekenende effecten kunnen hebben.

Het concept van zelf dat bij dit onderzoek gehanteerd wordt is dus niet het narratieve concept, maar het fenomenologische concept van zelf als experiëntiële dimensie. In fenomenologisch georiënteerde psychiatrie vinden we dan ook de meest gedetailleerde analyses van schizofrene verstoringen van het minimale gevoel van een zelf, los van meer persoonlijk-concrete invullingen.

Een nader onderzoek van de symptomen biedt bovendien bijkomende evidentie voor de effectiviteit van deze benadering. Schizofrene patiënten klagen er vaak over dat ze iets fundamenteel verloren hebben. Ze hebben zogenaamd het contact met zichzelf verloren. Ze worden een innerlijke leegte gewaar. Parnas (2003) concludeert uit deze klachten dat deze patiënten leiden aan wat het best omschreven kan

worden als een verminderd pre-reflectief zelfbewustzijn. Schizofrenie wordt gekenmerkt door een experientiele verstoring op het pre-reflectieve level die veel fundamenteler is dan de gevoelens, zoals bijvoorbeeld klachten over een onstabiele identiteit, die we bij andere persoonlijkheidsstoornissen vinden.

Dit wijst er ook op dat *fenomenologie niet enkel relevant is op het conceptuele, beschrijvende vlak, maar dat het ook een verklarende relevantie kan hebben binnen de fenomenologische psychiatrie* (Parnas, 2003). Hiervoor worden drie redenen gegeven. Ten eerste moeten de fenomenologische beschrijvingen fungeren als beperkende voorwaarden voor een neurowetenschappelijke verklaring, i.e. deze laatste verklaringen moeten compatibel zijn met de feiten uit de subjectieve dimensie. Ten tweede kan een fenomenologisch begrip van de fundamentele structuren van zelfervaring en zelfstoornissen duidelijkheid scheppen in ogenschijnlijk onbegrijpelijke acties en overtuigingen. Acties en overtuigingen zijn gegrond in de wijze waarop een persoon de dingen ervaart. Een analyse van deze (wijze van) ervaren kan dus nuttig blijken indien men de acties en overtuigingen van een persoon tracht te begrijpen. Tenslotte moet men experiëntiële stoornissen niet beschouwen als een louter epifenomenen of iets waar men geen oog voor moet hebben in de wetenschappelijke zoektocht naar de kern van schizofrenie. Integendeel, deze experiëntiële stoornissen kunnen voor een deel de verdere ontwikkeling van de ziekte verklaren. Subjectieve ervaring kan een belangrijke rol spelen in de progressieve experiëntiële transformatie die zo tekenend is voor schizofrenie.

Zo blijkt dat de fenomenologie nog een belangrijke rol kan spelen binnen onderzoek naar pathologieën van het zelf en dat onderzoek naar pathologieën van het zelf nog een belangrijke rol kan spelen binnen de fenomenologie. De fenomenologie biedt een andere kijk dan de meer natuurwetenschappelijke benaderingen en kan daarom een nuttige bijdrage leveren. Daarenboven kunnen we aan de hand van onderzoek bij een aangetast zelfbeeld meer te weten komen over hoe het zelfbeeld werkt bij gezonde individuen.

In dit hoofdstuk hebben we de fenomenologische analyses van de bel-

angrijkste concepten die met het zelf te maken hebben besproken. We hebben gezien dat we bij een analyse van het bewustzijn en de ervaringen in dat bewustzijn geconfronteerd worden met een soort van impliciet, pre-reflectief zelfbewustzijn dat altijd bij dit bewustzijn aanwezig is. Het is op basis van dit pre-reflectief zelfbewustzijn dat we tot de fenomenale notie van het zelf als experiëntiële dimensie kunnen komen.

In wat volgt bespreken we het onderzoek naar het zelf in de neuropsychologie. Dit leidt tot andere resultaten, in de discussie zal duidelijk worden dat deze resultaten elkaar niet wederzijds uitsluiten.

IV.2. NEUROPSYCHOLOGIE

Volgens Klein (2012b) kunnen we wel bepaalde aspecten van het zelf onderzoeken via de neuropsychologische methode. Om dit op zinvolle wijze te doen moeten we wel het onderscheid maken tussen wat hij het epistemologische en het ontologische zelf noemt. Het epistemologische zelf bestaat uit de gedragsmatige, affectieve en neurale systemen. Deze systemen zijn verantwoordelijk voor de genese van het ontologisch zelf, i.e. het geünificeerde, subjectieve, eerste-persoon perspectief. Het ontologische zelf is met andere woorden de verondersteld psychofysische basis voor zelfervaring. Wetenschappelijk onderzoek en persoonlijke ervaring tonen dat het zelf van een individu in staat is om te leren over het individu waarin het gesitueerd is en zelfs zichzelf als kenner kan ervaren (James, 1890), i.e. dat de mens een epistemologisch zelf heeft. Het epistemologisch zelf voorziet het ontologische zelf van kennis in wie en wat het is.

Binnen de experimentele psychologie en de neurologie vinden we veel onderzoek naar deze gedragsmatige, affectieve en neurale systemen. Het hoeft niet te verwonderen dat het onderzoek zich voornamelijk op het epistemologische zelf gericht heeft, dit zijn namelijk de aspecten van het zelf die te onderwerpen zijn aan empirisch onderzoek en wetenschappelijke analyse. In Gergen's (1971) review over het zelf zoals het onderzocht is in de exacte wetenschappen, vinden we dan ook

bijna uitsluitend dat soort onderzoek. Dit onderzoek levert ons antwoorden op de vragen hoe informatie over het zelf wordt verzameld, opgeslagen, en opgehaald, maar heeft niet altijd oog voor de ontologische kwestie. We hebben dus veel informatie over de neuropsychologische en cognitieve basis van het epistemologisch zelf (Klein en Lax, 2010), maar het ontologisch vraagstuk wordt door veel onderzoekers genegeerd.

Het ontologische zelf is het zelf ervaren als enkelvoudige, subjectieve entiteit.

Omdat we hier te maken hebben met zelf-ervaring, is meteen ook de subjectief geïmpliceerd. Daardoor kunnen we het niet behandelen als een object van analyse (Zahavi, 2005; Strawson, 2009). Hoewel we het zelf in de ontologisch zin niet gemakkelijk kunnen reduceren tot een bepaalde neurale functie, wordt het naar alle waarschijnlijkheid wel ondersteund door een of meerdere neurale functies (zie ook Hasker, 1999). Enkele eigenschappen die we aan het ontologisch zelf kunnen toeschrijven zijn (a) het ontologisch zelf is occurent, i.e. een altijd aanwezige22, bewuste voorwaarde voor een psychofysische persoon en (b) het ontologisch zelf is onveranderlijk, hoewel objecten van bewustzijn onderhevig zijn aan verandering.[1]

Deze twee punten vinden we ook (en uitvoeriger uitgewerkt) in het onderdeel over de fenomenologie.

De systemen waaruit het epistemologische zelf bestaat voorzien het ontologische zelf van ruwe of verwerkte gegevens, waaruit de inhoud van dit ontologisch zelf wordt opgebouwd. In tegenstelling tot het ontologisch zelf, is de inhoud van epistemologische zelf is in constante flux. Er zijn echter wel bepaalde aspecten (e.g. langetermijngeheugen, lichaamsbeeld) die relatief stabiel zijn.

In wat volgt bespreek ik de verschillende neurale bronnen van het epistemologische zelf en wat neuropsychologisch onderzoek daarnaar ons heeft bijgebracht. De belangrijkste neurale bronnen zijn het episo-

1 Altijd slaat hier op het zelf zoals het zich voordoet bij gezonde indivuduen in normale, bewuste toestand. Het ontologische zelf is dus niet bij coma, slaap, ...

dische geheugen, semantische trek samenvattingen, semantische kennis van feiten uit het eigen leven, continuïteit doorheen de tijd, een gevoel van persoonlijk agentschap en bezit, capaciteit tot zelfreflectie, het fysieke zelf, en het emotionele zelf. Al deze bronnen zijn functioneel onafhankelijk van elkaar, zoals blijkt uit onderzoek naar mensen die een of meerdere van deze bronnen hebben verloren als gevolg van een hersenletsel. In normale omstandigheden werken deze bronnen samen, maar geen enkele bron is logisch of empirisch noodzakelijk voor de genese van het ontologische zelf (zie Caddell en Clare, 2010).
Uit het feit dat mensen een of meerdere van die bronnen kunnen verliezen zonder dat hun gevoel van een zelf wordt aangetast, duidt op een (gedeeltelijke) onafhankelijkheid van epistemologische en ontologische aspecten van het zelf. Mensen kunnen bepaalde aspecten verliezen, maar ervaring van subjectiviteit blijft unitair en intact. Het ontologische zelf blijft intact als centrum van subjectiviteit. Dit wordt op dramatische wijze aangetoond door de case studie van Zasetsky door Luria (1972). Deze man had enorm verlies aan toegang tot epistemologische basis van het zelf, i.e. de meeste van de systemen waren bij hem beschadigd en niet meer functioneel. Desondanks rapporteerde deze man geen overeenkomstig verlies aan subjectiviteit. Hij bleef over een unitair zelf beschikken dat de ervaringen die hij had vergezelde. Indien we terugdenken aan de fenomenologische analyse hoeft dit niet per se te verbazen, aangezien uit die analyse bleek dat het zelf als pre-reflectieve aanwezigheid in de ervaring meer basaal is dan de systemen van Klein's epistemologische zelf. Hier gaan we uitvoeriger op in de discussie.
In wat volgt geef ik een overzicht van de resultaten uit het neuropsychologisch onderzoek naar het zelf. De relevante neurale systemen worden besproken, waarbij aandacht wordt besteed aan de belangrijkste bevindingen uit het onderzoek.

IV.2.A. HET EPISODISCHE EN SEMANTISCH GEHEUGEN

In dit onderdeel gaan we dieper in op de eerste drie neurale systemen die volgens Klein (2012b) het zelf onderbouwen, namelijk het episodische geheugen, de semantische trek samenvattingen, en semantische kennis van feiten uit het eigen leven.

Het geheugen is een belangrijk systeem indien we geïnteresseerd zijn in hoe we kennis over het zelf verkrijgen. Laten we eerst even ingaan op de structuur van dit langetermijngeheugen (voor review over de verschillende systemen van het langetermijngeheugen, zie Foster en Jelicic, 1999). Binnen dit geheugen kunnen we een eerste grote onderscheid maken tussen het procedureel en declaratief geheugen (Tulving, 1995). Het procedureel geheugen bevat alle motorische, perceptuele en cognitieve vaardigheden die we doorheen ons leven geleerd hebben. We kunnen ons beroepen op deze kennis zonder dat we ze expliciet moeten kunnen declareren. Deze kennis is doorgaans ook geautomatiseerd. Het declaratief geheugen bevat alle onze feitenkennis en overtuigingen over de wereld. Dit geheugensysteem kan zelf ook nog eens opgesplitst worden in het episodische geheugen en het semantische geheugen.

Het semantische geheugen bevat de feitenkennis die we over de wereld hebben. Deze kennis is onafhankelijk van de tijd of plaats waar ze is opgedaan, i.e. het is contextvrije kennis. Binnen het semantische geheugen zijn er evenwel ook nog onderverdelingen te maken, zoals we verder zullen zien. Het episodisch geheugen daarentegen bevat alle herinneringen aan gebeurtenissen die we zelf hebben meegemaakt. In die hoedanigheid bevatten deze herinneringen dus ook altijd een referentie aan onszelf in tijd in ruimte. Al deze systemen van het geheugen zijn bovendien functioneel onafhankelijk. Bij bepaalde beschadigingen aan de hersenen kan een bepaald onderdeel van het langetermijngeheugen wegvallen terwijl de rest blijft functioneren, zoals we in wat volgt uitgebreid zullen bespreken.

Historisch gezien heeft men zich bij onderzoek naar kennis over het zelf voornamelijk geconcentreerd op het episodische geheugen. Dit is

vermoedelijk het systeem waarbij de link met zelfkennis het vanzelfsprekendst is, aangezien we in dit systeem een zelfreferentie in tijd en ruimte hebben die doorgaans ontbreekt bij de andere systemen in het geheugen. Het episodische geheugen voorziet ons in alle verhalen waaruit ons zelf is opgebouwd en vormt dus een onvervangbaar aspect van ons zelfbeeld.

Zoals reeds vermeld bestaat de aanpak van de neuropsychologie erin dat men patiënten bestudeerd waarbij een bepaald systeem is weggevallen, om dan conclusies te trekken over de functie die dit systeem heeft bij gezonde personen. Wat levert dit in deze situatie op?

Klein en Gangi (2010) presenteren in een paper een aantal case studies van mensen waarvan het episodische geheugen is aangetast. Deze bevindingen worden vooral gebruikt om te onderzoeken wat de respectievelijke bijdrage van het episodische en semantische geheugen is op vlak van zelfkennis. We zouden verwachten dat zelfkennis voornamelijk gesitueerd is in het episodisch geheugen, maar dit blijkt evenwel niet het geval te zijn. We hebben nog steeds toegang tot kennis over onszelf indien het episodische geheugen wegvalt. Wat we daaruit kunnen afleiden is dat verschillende aspecten van zelfkennis gerepresenteerd worden door verschillende neurale systemen. Bovendien biedt dit bijkomende evidentie voor de dissociatie van de verschillende systemen. We zullen hier eerst de case studies bespreken en er dan enkele conclusies aan verbinden.

De patiëntenpopulatie die doorgaans onderzocht wordt indien men geïnteresseerd is in de functie of bijdrage van de verschillende geheugensystemen, is de populatie van patiënten met amnesie. Amnesie is een verstoring van het geheugen die in twee vormen kan voorkomen, namelijk in een retrograde en in een anterograde vorm. Retrograde amnesie is de vorm waarbij men, bijvoorbeeld wanneer men een hersenschudding oploopt bij een auto-ongeluk, een deel van het geheugen voorafgaand aan dit ongeluk verliest. Dit kan van enkele uren tot maanden en jaren gaan. Doorgaans verbetert dit geheugenverlies wel met de tijd, de herinneringen komen langzaam maar zeker terug bij de

meeste patiënten. Anterograde amnesie houdt in dat men zich geen nieuwe herinneringen kan vormen na een bepaalde vorm van hersenletsel. Deze patiënten leven in het verleden, i.e. in het moment net voor het hersenletsel opgelopen is. Aangezien er geen van hun nieuwe ervaringen opgeslagen wordt, is hun meest recente herinnering een herinnering voorafgaand aan het moment van het letsel. Indien er een combinatie van sterke retrograde en anterograde amnesie plaatsvindt, leeft de patiënt in een voortdurend nu-moment of heden, i.e. in een tijdsraam van een minuut waarin tijdelijk de ervaringen worden opgeslagen. Dit raam van bewuste gewaarwording wordt dan ondersteund door het werkgeheugen en niet door het langetermijngeheugen. Er bestaan patiënten die dit ziektebeeld hebben en dit heeft onder meer tot interessante inzichten in de werking van het geheugen geleid.

Het in de literatuur vroegst onderzochte geval hiervan is H.M. (Scoville en Milner, 1957). De vraag die men zich hier bij kan stellen is hoe men een consistent zelfconcept kan behouden indien men niet beschikt over herinnering over zichzelf om dit beeld op te bouwen. De patiënten verliezen namelijk niet hun zelf als subjectief centrum van de ervaring. Dit valt op te lossen door een duidelijk onderscheid te maken tussen het zelf als narratieve constructie en het zelf als experiëntiële dimensie. Enkel deze eerste notie van het zelf beroept zich op het geheugen en zal bijgevolg aangetast zijn. Het zelf als experiëntiële dimensie blijft evenwel onaangetast door dit letsel.

Een eerste patiënt die besproken wordt in het artikel van Klein en Gangi (2010) is W.J. Deze jonge vrouw liep een hersenschudding op tijdens haar eerste jaar in het hoger onderwijs. Ze werd onderzocht op aspecten van het episodisch geheugen door Klein, Loftus, en Kihlstorm (1996), waarbij bleek dat ze haar episodische herinneringen van de voorbije 12 maanden kwijt was. Gedurende deze periode van retrograde amnesie – die later weer overging – werd haar gevraagd om de persoonlijkheidstrekken van zichzelf te beschrijven. Hieruit bleek dat haar beoordelingen veel meer overeenstemden met haar beoordelingen van hoe ze was na haar hersenschudding dan ervoor. Klein, Lof-

tus, en Kihlstorm (1996) menen namelijk dat W.J. sterk veranderd was gedurende haar eerste jaar hoger onderwijs, door de toegenomen verantwoordelijkheid en vrijheid die hiermee gepaard gaan. Deze veranderingen in persoonlijkheid weerspiegelden zich in de beoordeling die W.J. van haar eigen persoonlijkheidstrekken gaf, hoewel ze geen episodisch geheugen had van de periode waarin deze veranderingen plaatsvonden. Deze beoordeling kwam bovendien overeen met de beoordeling van onafhankelijk beoordelaars die haar kenden uit het hoger onderwijs. Hieruit concluderen de auteurs dat deze beoordelingen gebaseerd moeten zijn op semantische kennis van haar persoonlijkheid in plaats van kennis die afgeleid wordt uit episodische herinneringen, aangezien ze zich enkel op het semantische geheugen kon beroepen.

Een andere case studie is die van K.C. Deze studie biedt een meerwaarde ten opzichte van de vorige omdat men in het geval van W.J. nog zou kunnen beargumenteren dat de semantische zelfkennis waarover ze nog beschikte afgeleid was uit de episodische herinneringen die ze voor het ongeval had, i.e. hoewel ze die episodische herinneringen zelf kwijt was, waren die episodische herinneringen er in de eerste plaats wel voor verantwoordelijk dat ze kennis van haar persoonlijkheidstrekken in het semantische geheugen kon opslaan. Vanaf het moment dat deze persoonlijkheidstrekken opgeslagen zijn in het semantische geheugen, bestaan ze onafhankelijk van het episodische geheugen en worden ze dus ook niet aangetast bij het wegvallen van dit geheugen. Indien men deze redenering volgt, kan men niet tot zelfkennis komen zonder voorafgaandelijke episodische kennis. De vraag of het semantische geheugen episodische herinneringen nodig heeft om een databank van persoonlijkheidstrekken aan te maken kan beantwoord worden via onderzoek naar het cognitief functioneren van K.C. Een publicatie van het onderzoek bij K.C. vinden we onder andere bij Tulving (1993). Deze man verloor zijn volledige episodische geheugen na een ongeval en onderging ook een verandering in persoonlijkheid als gevolg van dit ongeval. Ondanks het volledige verlies aan episodisch

geheugen kon hij zijn post-morbide persoonlijkheid toch accuraat beschrijven, zonder dat het episodische geheugen hierbij ooit aan te pas gekomen was. Dit bevestigt de hypothese van Klein en Gangi (2010) dat informatie over de persoonlijkheid onafhankelijk van het episodisch geheugen opgeslagen wordt als semantische persoonlijkheidstrek samenvattingen. Bovendien kan deze kennis bijgewerkt worden zonder dat er hiervoor eerst informatie uit episodische herinneringen gedestilleerd moet worden, zoals het geval van K.C. bewijst.

Een andere case studie is die van D.B. Deze man van 79 jaar verloor zijn volledige episodische geheugen als gevolg van anoxie, i.e. een gebrek aan zuurstof in het brein, volgend op een hartstilstand. Er was bij D.B. sprake van zowel retrograde als anterograde amnesie. Hij werd onderzocht op aspecten van semantische zelfkennis door Klein, Rozendal, en Cosmides (2002). Hieruit bleek dat hij correcte en gedetailleerde kennis over zijn eigen persoonlijkheid had, ondanks het feit dat hij zich niet kon beroepen op bepaalde ervaringen om deze kennis te staven. Ook hier zien we dat er een dissociatie bestaat tussen het episodische en semantische geheugen en bovendien dat het episodische geheugen niet noodzakelijk is om tot zelfkennis te komen. Wat eveneens bleek bij het onderzoek van D.B. is dat semantische kennis van de eigen persoonlijkheidstrekken dissocieerbaar is van andere vormen van semantische kennis, i.e. dat er iets uniek is aan semantische trek samenvattingen.

Door de anoxie was D.B.'s semantische geheugen eveneens deels aangetast, hoewel in mindere mate dan zijn episodische geheugen. Hierdoor waren er bepaalde leemtes in zijn semantische kennis van algemene feiten. Deze leemtes waren niet aanwezig in semantische trek samenvattingen van zijn eigen persoonlijkheid. Daarenboven werd ook een verschil vastgesteld tussen de semantische trek samenvattingen die hij van zichzelf had en diegene die hij van anderen had.

Een volgende patiënt die besproken wordt door Klein en Gangi (2010) is K.R., een patiënt in een vergevorderd stadium van Alzheimer's dementie. Uit klinisch onderzoek bleek dat K.R. cognitieve gebreken

had die geassocieerd worden met een vergevorderd stadium van Alzheimer's dementie, i.e. desoriëntatie, problemen met het anterograde geheugen, en problemen met herinnering van het persoonlijke verleden (Klein, Cosmides, en Costabile, 2003). Ondanks deze cognitieve gebreken had K.R. wel betrouwbare kennis van haar eigen persoonlijkheidstrekken, i.e. haar zelfbeoordeling toonde een sterke onderlinge correlatie bij tests op verschillende momenten. Hier staat tegenover dat de beoordeling die ze van haar persoonlijkheid gaf niet overeenstemde met de beoordeling die werd gegeven door haar dochter en verzorgers. Deze inconsistentie valt te verklaren doordat K.R. haar pre-morbide persoonlijkheid beschreef, terwijl haar dochter en verzorgers haar post-morbide persoonlijkheid beschreven. De ziekte had verregaande effecten gehad op K.R.'s persoonlijkheid, waardoor er een discrepantie ontstond tussen deze twee persoonlijkheden. De zelfkennis van haar pre-morbide persoonlijkheid was dus bewaard gebleven, maar ze werd niet meer bijgewerkt. Het feit dat deze kennis intact gebleven was, staat overigens wederom in schril contrast met het feit dat haar semantische kennis van alledaagse objecten sterk aangetast was. Dit duidt opnieuw op een dissociatie tussen semantische trek samenvattingen en andere vormen van semantische kennis.
Een andere interessante insteek is onderzoek naar patiënten waarbij het episodisch geheugen zich nooit ontwikkeld, omdat we hierbij onweerlegbaar bewijs kunnen vinden voor de onafhankelijkheid van het episodische en semantische geheugen. Dit soort ziektebeeld vinden we bij patiënten met een ontwikkelingsstoornis. Indien we bij deze patiënten semantische trek samenvattingen vinden, kunnen we de hypothese weerleggen dat de semantische kennis, hoewel ze functioneel onafhankelijk is van het episodisch geheugen, initieel geconstrueerd wordt op basis van episodische herinnering. Bij D.B., K.R., en W.J. zou men nog kunnen beargumenteren dat hun intacte zelfkennis afgeleid is uit episodische herinneringen uit de tijd voorafgaand aan het hersenletsel. Dit is onmogelijk bij iemand die nooit toegang heeft gehad tot episodische herinneringen. Bij deze persoon zouden we een

dissociatie op het vlak van ontwikkeling van de semantische databank en episodische databank vinden.

Voor dergelijke patiënten werd in de richting van mensen met autismespectrumstoornis gekeken. Autisme is een ontwikkelingsstoornis waarbij men problemen heeft met het vormen van metarepresentaties (Baron-Cohen, 1995).[23] Als we deze overtuiging samenvoegen met de overtuiging van sommige onderzoekers dat episodische herinneringen opgeslagen en opgehaald worden via metarepresentaties (Cosmides en Tooby, 2000), zouden we dus verwachten dat bij autisten de normale ontwikkeling van het episodische geheugen verstoord is.

Deze verwachting werd getest door het episodisch geheugen te onderzoeken bij R.J., een 21-jarige autist (Klein, Chan, en Loftus, 1999). Tests wezen uit dat R.J. opvallend lager scoorde dan leeftijdsgenoten op herinneringstaken. Dit verschil was meer uitgesproken bij taken die peilden naar persoonlijke herinneringen dan bij taken die peilden naar semantische kennis. Ondanks deze gebreken in het episodische geheugen – gebreken die vergelijkbaar zijn met de gebreken die men vindt bij patiënten met een hersenletsel – vertoonde R.J. wel een correcte en betrouwbare beoordeling van zijn eigen persoonlijkheidstrekken. We kunnen hieruit afleiden dat een databank van persoonlijke herinneringen niet noodzakelijk is voor het ontwikkelen van een databank van persoonlijkheidstrekken, i.e. episodische kennis is geen mogelijkheidsvoorwaarde voor semantische zelfkennis. Niet enkel bestaan deze twee databanken onafhankelijk van elkaar, ze ontwikkelen zich ook onafhankelijk.

In een ander onderzoek bij R.J. (Klein, Cosmides, Murray, en Tooby, 2004) bleek er bovendien eveneens een verschil te bestaan tussen semantische kennis van de eigen persoonlijkheidstrekken en die van andere personen. Meer bepaald beoordeelde R.J. al zijn familieleden op gelijke wijze, i.e. hij maakte geen onderscheid tussen de persoonlijkheid van zijn vader, moeder, of broer. Dit is iets wat we niet terugvinden bij mensen met dezelfde mentale leeftijd als R.J. Daarenboven werd ook vastgesteld dat dit niet te wijten was aan sociale wenselijk-

heid, i.e. R.J. schreef niet gewoon aan iedereen dezelfde positieve trekken toe. Bij een nader onderzoek van de resultaten bleek bovendien dat hij veel minder genuanceerd was in zijn beoordeling van andere personen dan in zijn beoordeling van zichzelf. Voor de beoordeling van anderen bediende hij zich voornamelijk van extreme categorieën, terwijl hij bij zichzelf categorieën gebruikte die de context mee in rekening brachten (e.g. termen als 'eerder' i.p.v. 'altijd').
Klein en Gangi (2010) verbinden een aantal implicaties met betrekking tot het zelf aan deze case studies. Eerst leggen ze er de nadruk op *dat het zelf iets is met veel facetten, die onafhankelijk van elkaar kunnen functioneren.* Als een van die facetten ontbreekt, is het niet per definitie noodzakelijk dat de andere facetten ook aangetast zullen zijn. Bij al deze case studies is ondanks het feit dat ze problemen hebben met het episodisch geheugen, algemene feitenkennis van de wereld, of metarepresentaties, de capaciteit om tot kennis over de eigen persoonlijkheid te komen bewaard gebleven. Bovendien stellen Klein en Gangi (2010) dat er geen gedocumenteerde klinische case studies bestaan van personen die geen toegang hebben tot kennis over eigen persoonlijkheidstrekken, terwijl andere aspecten van het zelf wel gespaard zijn gebleven. Het systeem dat de semantische zelfkennis blijkt het meeste weerbaar te zijn tegen negatieve ontwikkelings- of omgevingsinvloeden.
Zo kunnen we dus bv. op basis van het feit dat z..g. *autisten* problemen hebben met eerste-persoon toegang tot hun interne toestanden niet concluderen dat de zelfkennis in het algemeen is aangetast. *Het zelf is überhaupt niet iets dat men wel of niet heeft, het bestaat in gradaties.* Hierdoor kan er een zelfgevoel blijven bestaan los van de andere aspecten. Dit geldt ook voor *Altzheimer's dementie*. Hoewel de patiënten die in een vergevorderd stadium zitten enkel beroep kunnen doen op semantische zelfkennis van hun persoonlijkheid zoals ze was in het pre-morbide stadium, mogen we hier niet uit besluiten dat ze in het heden geen zelfgevoel meer hebben.

IV.2.B. Continuïteit doorheen de tijd en gevoel van persoonlijk bezit

De volgende twee aanverwante thema's, hebben allebei te maken met het vraagstuk van persoonlijke identiteit. Ten eerste hebben we de continuïteit doorheen de tijd, een thema dat zoals we zullen zien sterk gerelateerd is aan het episodische geheugen. Daarnaast is er het gevoel van persoonlijk bezit, dat we eveneens bespreken aan de hand van het geheugen. Dit laatste zouden we evenwel net zo goed aan het hand van ervaring in het heden zouden kunnen doen (zie het hoofdstuk rond fenomenologie). We bespreken het hier aan de hand van het episodische geheugen aangezien daar binnen de neuropsychologie meer onderzoek rond bestaat.

Continuïteit doorheen de tijd

Klein en Nichols (2012) werken de continuïteit doorheen de tijd, i.e. de diachronische persoonlijke identiteit, uit vanuit een neuropsychologisch perspectief. Er bestaat een ontegensprekelijke relatie tussen het zelf als existerend doorheen de tijd en de herinnering. Het is voornamelijk doordat we ons bepaalde ervaringen uit het verleden kunnen herinneren, dat we een gevoel van continuïteit doorheen de tijd hebben.

Ondanks de aanspraken op intuïtief begrip die deze stelling kan maken, is dit het onderwerp geweest van veel filosofische discussies. In het historisch overzicht van de Westerse denktraditie rond het zelf zijn hebben we al even de discussie tussen Locke (1694) aan de ene kant en Reid (1785) en Butler (1736) aan de andere kant aangeraakt. Ook Klein en Nichols (2012) vermelden deze discussie, omdat ze een case studie hebben die verhelderend kan zijn. Volgens Locke zijn onze herinneringen een constituerend deel van wie we zijn als persoon, i.e. ze constitueren onze identiteit. Reid en Butler zijn het daar niet mee eens. Herinnering vooronderstelt volgens hen persoonlijk identiteit en kan deze niet constitueren. Ze stellen dat herinneringen een onweerleg-

baar bewijs vormen dat ik het was die de handeling uitvoerde. Zich iets herinneren is zichzelf identificeren als existerend doorheen de tijd. We kunnen ons logisch gezien niet iets herinneren zonder de overtuiging aangedaan te zijn dat we toen ook bestonden. Deze gedachte vinden we ook terug bij Schechtman (1990), die stelt dat de 'mineness' van een herinnering niet gescheiden kan worden van de inhoud van die herinnering. We komen hier na de bespreking van de case studies op terug, aangezien een deze een nieuw licht kunnen werpen op deze discussie. Bij onderzoek naar de relatie tussen het zelf en geheugen heeft men zich zoals reeds vermeld in de eerste plaats geconcentreerd op het episodische geheugen, aangezien de episodische altijd aan het zelf gelinkt zijn. Dit zowel in de psychologie (zie Klein en Gangi, 2010) als de filosofie (e.g. Parfit, 1984). Het ophalen van informatie uit het episodische geheugen werd geïnterpreteerd als een herbeleving van het eigen verleden. Op basis van deze herbeleving kon men dan het persoonlijke narratief construeren, i.e. het eigen levensverhaal opbouwen. Bij het ophalen van informatie over het eigen leven uit het semantische geheugen hebben we een dergelijke herbeleving van de herinnering niet (Tuvling, 1993). Ik kan bijvoorbeeld weten op welke middelbare school ik heb gezeten zonder dat ik mij daarvoor een specifiek moment uit mijn middelbare schoolleven moet herinneren. Deze herinneringen zijn zonder een 'wat', 'waar', of 'wanneer'.
Laten we de structuur van het langetermijngeheugen kort in herinnering roepen. Bij de bespreking van het episodische en semantische geheugen hebben we gezien dat het zelf in verschillende subsystemen van het langetermijngeheugen gerepresenteerd wordt (Klein en Gangi, 2010). Zo zijn er naast het episodische geheugen binnen het semantische geheugen minstens twee systemen die het zelf representeren. Ten eerste hebben we het systeem met semantische feitenkennis over het eigen leven, zoals bijvoorbeeld op welke middelbare school ik heb gezeten. Ten tweede is er het systeem dat de semantische trek samenvattingen bevat. Dit systeem voorziet ons in een gevoel van het zelf doordat het samenvattingen bevat van de disposities voor gedragingen

die men vertoont in verschillende contexten. Dit *dispositional sense of the self* (Klein en Nichols, 2012, p.684) is het meest weerbaar van alle geheugensystemen die het zelf representeren en wordt zelden aangetast bij hersenletsel.

Deze vorm van zelfkennis kan evenwel niet het gevoel van identiteit doorheen de tijd verklaren. Klein en Nichols (2012) werken deze gedachte uit aan de hand van een case studie. D.B. liep als gevolg van zuurstofgebrek in de hersenen na een hartstilstand een hersenletsel op (Klein, German, Cosmides, Gabriel, 2004). Hoewel D.B.'s semantische kennis van zijn eigen persoonlijkheidstrekken bij dit hersenletsel bewaard gebleven waren, was hij zich er niet van bewust dat hij een verleden had en kon hij zich ook geen ervaringen in de toekomst voorstellen. Dit werd vermoedelijk veroorzaakt door ernstige schade aan het episodische geheugen, waardoor hij zich geen enkele gebeurtenis uit zijn verleden kon herinneren. Hieruit kunnen we concluderen dat het episodische geheugen van vitaal belang is voor een gevoel van persoonlijke identiteit doorheen de tijd.

Het zou kunnen dat het episodische geheugen simpelweg geen output kan produceren zonder dat hierbij een gevoel van zelf toegevoegd wordt en dat dit zelf hetzelfde is als het zelf dat wordt herinnerd (zie bijvoorbeeld Suddendorf en Corballis, 1997). Dit komt neer op stellen dat 'mineness' een intrinsiek aspect is van een episodische herinnering. Dit zou dan op zijn beurt weer verklaard kunnen worden door te stellen dat bepaalde psychologische systemen vasthangen aan zeer specifieke vormen van representaties.

GEVOEL VAN PERSOONLIJK BEZIT

Wat bij Klein (2012b) het gevoel van persoonlijk agentschap en bezit (van ervaringen, herinneringen, ...) noemt kunnen we dus gelijkstellen met wat in de fenomenologie de 'mineness' genoemd wordt. Klein en Nichols (2012) onderzoeken wat hierover gezegd kan worden vanuit neuropsychologisch perspectief aan de hand van een case studie.

De patiënt die ze onderzoeken, R.B., liep hersenschade op na een onge-

luk met de fiets. Deze hersenschade resulteerde in een aantal cognitieve gebreken zoals problemen met het vasthouden van aandacht, een milde vorm van afasie, en retrograde en anterograde amnesie voor gebeurtenissen die zich in de tijdsperiode rond het moment van het ongeluk afspeelden.

Wat interessant is aan het geval van R.B. is dat bij hem het gevoel ontbrak dat bepaalde herinneringen van gebeurtenissen die hij ervaren had hem toebehoorden. Deze herinneringen hadden evenwel een temporeel, spatiaal en zelf-referentieel aspect. R.B. wist dus dat de herinnering hem toebehoorde, maar voelde dit niet. Het gevoel van persoonlijk bezit ervan ontbrak en dus ook het gevoel van persoonlijke identiteit met de persoon in de herinnering. De herinneringen worden evenwel best beschreven als episodisch in plaats van als semantisch, omdat ze aan de criteria van deze eerste, i.e. ze zijn temporeel, spatiaal, en zelf-referentieel, voldoen. Zoals R.B. zelf stelt: *What I realized was that I did not 'own' any of the memories that came before my injury. I knew things that came before my injury. In fact, it seemed that my memory was just fine for things that happened going back years in the past. I could answer any question about where I lived at different times in my life, who my friends were, where I went to school, activities I enjoyed, etc. But none of it was 'me'. It was the same sort of knowledge I might have about how my parents met or the history of the Civil War or something like that.* (Klein en Nichols, 2012, p.690)

Hoewel deze herinneringen dus voldoen aan de criteria van episodische herinneringen, ontbreekt er toch een fundamentele component. Het gevoel van persoonlijk bezit van de herinnering is in normale omstandigheden een inherent kenmerk van episodische herinneringen. Bovendien kan R.B. de herinneringen bewust oproepen, wat ook als een belangrijk kenmerk van episodische herinneringen wordt gezien (Donald, 1991) – waarbij uiteraard niet ontkend wordt dat episodische herinneringen ook spontaan kunnen opkomen. Wat er nog op wijst dat we R.B.'s herinneringen moeten interpreteren als episodische herinneringen, is dat hij in staat was tot mentaal tijdreizen. Mentaal tijdreizen is de capaciteit om het persoonlijk verleden op te halen en

zichzelf in de toekomst te kunnen projecten (Suddendorf en Corballis, 1997). Deze capaciteit is tot nog toe enkel teruggevonden bij mensen waarvan het episodisch geheugen intact is. Gedurende de periode waarin R.B. geen bezit had van zijn herinneringen, kon hij evenwel nog steeds plannen maken voor zijn toekomst, waarvoor mentaal tijdreizen nodig is.

Een interessant bijverschijnsel van het verlies aan persoonlijk bezit van zijn pre- morbide episodische herinneringen is dat hij minder terneergeslagen was dan patiënten die nog wel persoonlijk bezit hadden van hun herinneringen wanneer hij verschillende vaardigheden opnieuw moest leren als gevolg van zijn ongeluk. Leren wandelen ervoer hij niet als opnieuw leren wandelen, maar als het aanleren van een nieuwe vaardigheid. Hieruit blijkt wederom het gebrek aan het gevoel van persoonlijke identiteit met de persoon in zijn pre-morbide herinneringen. R.B. kreeg na verloop van tijd het persoonlijk bezit van zijn herinneringen wel terug. Dit gebeurde zeer gradueel en in de beginfase herinnering per herinnering. Op een bepaald punt had hij evenwel plots het gevoel dat al zijn herinneringen terug in zijn bezit waren, alsof vanaf een bepaald moment waarop voldoende herinneringen
terug in zijn bezit waren, ze ineens allemaal terug in zijn bezit waren.

Conclusies met betrekking tot persoonlijke identiteit

Welke nieuwe inzichten kunnen verwerven op basis van de bovenstaande case studies? Klein en Nichols (2012) menen dat deze case studie zeer relevant is voor bepaalde filosofische discussies – ze kan toch op zijn minst zeer sterke evidentie bieden voor bepaalde posities – en we kunnen hen hier enkel gelijk in geven. Het geval van R.B. maakt duidelijk dat het gevoel van persoonlijke identiteit dissocieerbaar is van episodische herinneringen, een empirische vaststellen die heel wat filosofische theorieën op de helling plaatst, onder andere bepaalde aspecten van de hierboven besproken fenomenologische analyses. Wat deze case studie ons toont is dat het gevoel van identiteit waarvan gedacht werd dat het een inherent kenmerk van een episodische herinnering was, eigenlijk een contingente eigenschap ervan

is. We moeten het episodisch geheugen dus opdelen in een systeem dat voor de ruwe data of de inhoud zorgt en een systeem dat voor de 'mineness' van de herinnering zorgt. Wat we bij R.B. aantreffen is een beschadiging van het neurale systeem dat voor deze 'mineness' van de herinnering zorgt, toch voor de herinneringen die hij had van ervaringen voorafgaand aan het ongeluk.

Wat bij R.B. ontbrak was het gevoel van een numerieke identiteit met de persoon die in zijn herinnering voorkwam, hoewel hij hier wel de feitelijke kennis van had. Er zit wel een vorm van zelf-referentie in zijn herinneringen, maar dit is niet de zelf-referentie begrepen als 'mineness'. Er ontbreekt een bepaald soort conceptuele zelf-referentie in R.B.'s episodische herinneringen, een conceptuele zelf-referentie die overeenkomt met het gebruik van de ik-persoon (zie Nichols, 2008).

De specifieke aandoening die R.B. heeft is zeer relevant voor de filosofische discussie rond quasi-herinneringen. We gaan hier iets dieper in op de filosofische discussie omdat dit een zeer duidelijk geval is van een empirisch gegeven dat ons dwingt om bepaalde filosofische theorieën in een nieuw licht te plaatsen. Zie Klein en Nichols (2012).

Hiervoor moeten we eerst nog even terugkomen op het idee van psychologische continuïteit om persoonlijke identiteit te verklaren. Daarbij wordt gesteld dat wat mij dezelfde persoon maakt als iemand in het verleden een psychologische relatie tussen mij en die persoon is. Ik ben dezelfde persoon aan iemand in het verleden als ik mij een ervaring kan herinneren als die persoon. Dit is Locke's (1694) visie. Zoals reeds gezegd was onder andere Butler (1736) het hier niet mee eens, omdat we hier met een circulaire verklaring te maken hebben. Ik kan enkel mijn eigen ervaringen herinneren, dus de psychologische relatie is altijd al vervuld wanneer ik mij iets herinner.

Dit probleem van de circulariteit blijkt heel hardnekkig te zijn. Doorheen de tijd zijn er talloze herformuleringen van deze theorie gekomen in een poging deze circulariteit te omzeilen. Één van de bekendste herformuleringen is Shoemaker's (1970) notie van quasi-herinneringen. Om van een quasi-herinnering van een bepaalde ervaring te spreken

moet voldaan zijn aan de volgende voorwaarden: (1) Het lijkt dat ik een ervaring heb, (2) iemand had deze ervaring, (3) mijn schijnbare herinnering is op causale wijze afhankelijk van die voorbije ervaring. Quasi-herinnering veronderstellen dus geen voortdurend zelf, waardoor men zonder circulariteit kan aanhouden dat ze deels persoonlijke identiteit constitueren, i.e. hoewel ik geen persoonlijke identiteit met de persoon in die herinnering veronderstel, constitueert die herinnering wel mee mijn huidige identiteit.

Schechtman (1990) brengt hier evenwel tegen in dat de circulariteit nog steeds niet vermeden is indien men zich beroept op quasi-herinneringen. Het is volgens haar onmogelijk om duidelijk te maken op welke manier een herinnering de persoonlijke identiteit constitueert zonder deze identiteit te vooronderstellen. Volgens Schechtman probeert men met quasi-herinneringen het probleem van de circulariteit te omzeilen door een soort van herinnering te construeren die geen waanvoorstelling, i.e. een schijnbare herinnering van een ervaring die men niet heeft gehad, is en zonder referentie aan persoonlijke identiteit. Een quasi-herinnering hebben is *to have an apparent memory (properly caused) and to hold no view about whose memory it is.* (Schechtman, 1990, p.78) Volgens Schechtman kunnen dergelijke herinneringen niet bestaan. Ze maakt dit hard door ons te confronteren met een dilemma: elke kandidaat quasi-herinnering is of een waanvoorstelling, of ze veronderstelt persoonlijke identiteit. Quasi-herinnering kunnen dus niet bestaan, aangezien de schijnbare herinnering ofwel een waanvoorstelling is, ofwel een toestand die een identiteit veronderstelt tussen diegene die herinnert en diegene die in die herinnering de ervaring heeft. Volgens Schechtman kan de 'mineness' van een herinnering niet gescheiden worden van de inhoud van een herinnering.

Het is op dit punt dat R.B.'s ziektebeeld een relevante bijdrage kan leveren in de discussie, omdat hiermee een uitweg geboden wordt uit Schechtman's dilemma. De herinneringen die R.B. heeft zijn geen waanvoorstellingen of illusies. R.B. kan de inhoud van deze herinneringen bewust ophalen, weet dat hij het heeft meegemaakt, en ze kun-

nen door derden geverifieerd worden. Als we Schechtman's dilemma volgen zou dit ons ertoe moeten leiden dat deze herinneringen dus een persoonlijke identiteit veronderstellen. Dit is echter niet het geval, zoals we in de bespreking van R.B.'s ziektebeeld hebben gezien. R.B. beschouwt de persoon die de herinnering doorleeft als een andere persoon, hoewel hij er toch zeker van is dat het zijn herinnering is.
R.B. *does not take the apparent self-referential memory to be clearly his own.* (Klein en Nichols, 2012, p.695) Er bestaat evenwel wel een sterke verbinding tussen zichzelf en de herinnering – zoals R.B. zelf stelt: I*ntelectually, I suppose I never doubted it was a part of my life.* (Ibid., p.683) – maar deze verbinding wordt niet tot stand gebracht door een gevoel van persoonlijke identiteit.
Wat uit R.B.'s ziektebeeld blijkt is dat het gevoel van persoonlijke identiteit een soort van bijproduct is van het episodische geheugen. Dit gevoel van numerieke persoonlijke identiteit wordt onderbouwd door een gescheiden en contingent systeem van het episodische geheugen. Dit systeem is tot nog toe niet specifiek onderzocht en dus ook slechts matig begrepen. Onderzoek naar dit systeem kan ons helpen bij het bepalen of dit gevoel van identiteit dat herinneringen vergezeld voldoende is om er de realiteit van identiteit op te bouwen. Indien, zoals verondersteld wordt, het slechts een contingent systeem is dat een gevoel van identiteit toevoegt aan eender welke inhoud, kunnen we in vraag stellen of we dit gevoel wel kunnen vertrouwen.

IV.2.C. FYSIEKE ZELF EN CAPACITEIT TOT ZELFREFLECTIE

In deze sectie gaan we iets dieper in op de laatste twee systemen die volgens Klein (2012b) ons zelfbeeld ondersteunen, namelijk het bewustzijn van onszelf als fysieke entiteit en onze capaciteit om te reflecteren over onszelf.

FYSIEKE ZELF

Bij Gillihan en Farah (2005) vinden we een bespreking van het fysieke zelf. Deze auteurs gaan dieper in op het bewustzijn dat we hebben van

ons lichaam, waarbij zelfherkenning (bijvoorbeeld in een spiegel) en bewustzijn van onze handelingen eveneens aan bod komen. Ze bepreken elk aspect van het bewustzijn dat we hebben van ons lichamelijke zelf vanuit verschillende methodes, waarbij ze de specifieke sterktes en zwaktes vermelden. Dit geeft een zeer genuanceerd beeld van de huidige stand van zaken in het onderzoek.

Een eerste belangrijk aspect van bewustzijn van het fysieke zelf is zelfherkenning. Hierbij speelt volgens Gillihan en Farah (2005) de herkenning van het eigen gezicht een vitale rol. Gallup (1970) was een van de eersten om hier onderzoek naar te doen, waarbij hij zich concentreerde op dierenonderzoek. Voor zijn onderzoek maakte hij gebruik van een spiegel herkenningstaak, waarbij een stip wordt aangebracht op het aangezicht van het proefdier zonder dat deze zich hier bewust van is. Het proefdier wordt vervolgens voor een spiegel geplaatst, waarbij het aanraken van de stip op het gezicht gezien wordt als een criterium voor zelfherkenning. Hier zijn evenwel enkele kanttekeningen bij te plaatsen. Het zou kunnen dat het proefdier niet slaagt voor het criterium van deze test door andere redenen dan het niet beschikken over een capaciteit tot zelfherkenning. Zo merkt Heyes (1995) dat het proefdier een begrip moet hebben van de relatie tussen de werkelijke ruimte (i.e. het gezicht) en de gereflecteerde ruimte (i.e. het zelfconcept). Bovendien kan men in vraag stellen of deze test wel specifiek naar het zelfconcept verwijst en niet naar een meer algemene intellectuele vaardigheid (zie Anderson en Gallup, 1999). Deze test is vervolgens ook gebruik voor zelfherkenning bij baby's en jongere kinderen. We zien hierbij dat kinderen al vanaf een zeer jonge leeftijd in staat zijn de stip op het eigen gezicht te ontdekken.

Men kan ook onderzoek doen naar de neurale lokalisatie van het systeem dat verantwoordelijk is voor het herkennen van het eigen gezicht. Voor dit onderzoek maakt men onder andere gebruik van split-brain patiënten. Bij deze patiënten heeft men, doorgaans als middel tegen hevige epilepsieaanvallen, het corpus callosum doorgesneden. Het corpus callosum is de grootste verbindingsweg tussen de linker- en

rechterhemisfeer in hersenen, waardoor deze na de operatie niet meer in staat zijn met elkaar te communiceren. Men kan hierbij onderzoeken welke hemisfeer het belangrijkst is voor de verwerking van een bepaald soort informatie, zoals bijvoorbeeld zelfherkenning. De resultaten van dit onderzoek zijn echter inconsistent, bij onderzoek naar deze patiënten blijkt soms de linker en soms de rechter hemisfeer het belangrijkst te zijn. Vermoedelijk spelen beide hemisferen een belangrijke rol (zie Keenan, Wheeler, Platek, Lardi, Lassonde 2003).

Klein, Gabriel, Gangi, en Roberston (2008) bespreken zelfherkenning op basis van onderzoek naar patiënten met prosopagnosie. Prosopagnosie is een aandoening waarbij men na neurologische schade niet meer in staat is gezichten te herkennen maar andere objecten nog wel (zie Damasio, Damasio, en Van Hoesen, 1982). Deze patiënten kunnen de fysieke elementen van een gezicht nog wel herkennen, maar kunnen niet zeggen aan wie een specifiek gezicht toebehoort. Ze kunnen evenwel nog steeds mensen herkennen op basis van andere fysieke kenmerken zoals hun stem of kledij. Wat deze aandoening ons in de eerste plaats leert is dat er een specifiek neuraal gebied is dat verantwoordelijk is voor de herkenning van gezichten (Bruce en Young, 1986). Bovendien blijkt dat dit gebied functioneel dissocieerbaar is van gebieden die instaan voor het herkennen van andere objecten. Wat wel vermeld moet worden is dat hoewel deze patiënten de gezichten niet bewust herkennen, er onbewust wel een zekere herkenning plaatsvond. Dit werd onder andere duidelijk met behulp van tests die de gebruik maken van meting van onbewuste reacties, zoals de galvanomic skin conductivity (Tranel en Damasio, 1988). Wat we hieruit kunnen afleiden is dat herkenning geen alles-of-niets maat is, maar dat het in gradaties kan voorkomen.

Deze herkenning sijpelt als het ware niet volledige door tot het bewustzijn bij mensen met prosopagnosie.

In hun artikel onderzoeken Klein et al. M.J.H., een man van middelbare leeftijd die een perceptueel probleem heeft met de visuele verwerking van gezichten, i.e. wat apperceptieve prosopagnosie genoemd

wordt in klinisch jargon. Wat uit hun onderzoek bleek is dat de patiënt geen persoonlijkheidstrekken kan afleiden uit het gezicht van mensen die hij kent, maar niet herkent. Dit valt binnen de verwachting van de prestaties van een patiënt met prosopagnosie. Wat evenwel interessant is voor onze doeleinden, is dat hij dit wel kon wanneer het gezicht dat hij moest beoordelen het zijne was – hoewel hij dit ook niet bewust herkende. Er bestaat dus een zekere functionele asymmetrie tussen kennis over het zelf en kennis over anderen. Dit hebben we al gezien bij de bespreking van het episodisch en semantisch geheugen, waar bleek dat we binnen het semantisch geheugen een aparte databank hebben voor semantische trek samenvattingen van onszelf. In hun artikel gaan de auteurs in op een mogelijke verklaring, namelijk dat we bij beschrijving van persoonlijkheidstrekken van anderen ons vaker moeten beroepen op episodische herinneringen (e.g. Klein, Cosmides, Tooby, en Chance, 2002), terwijl dit voor de persoonlijkheidstrekken van onszelf niet het geval is. Deze zijn opgeslagen in een apart systeem binnen het semantisch geheugen, dat zoals besproken zeer weerbaar is tegen neurologische schade.

Gillihan en Farah (2005) bespreken ook nog een ander belangrijk aspect van het bewustzijn van ons fysieke zelf, namelijk lichaamsherkenning. Binnen de neuropsychologie vindt men veel aandoeningen die leiden tot een vertekend beeld van het lichaam (zie Goldenberg, 2003). We bespreken hier autotopagnosie en asomatognosie.

Autotopagnosie is een aandoening waarbij men geen gewaarwording meer heeft van de spatiale lokalisatie van lichaamsonderdelen of van de relatie tussen deze onderdelen. Hierbij is de kennis van de spatiale verhouding en de lokalisatie van andere lichamen ook aangetast, waaruit blijkt dat deze aandoening niet specifiek voor de kennis van het zelf is. Mogen we dan afleiden dat er geen specifiek systeem is voor de representatie van het eigen lichaam? Bij *asomatognosie* blijkt dit een overhaaste conclusie. Bij deze aandoening is men er van overtuigd dat een bepaald verlamd lichaamsdeel niet aan zichzelf toebehoort.

Wanneer ze ernaar gevraagd worden zeggen ze dat het lichaamsdeel in

kwestie aan een vriend of familielid toebehoort, of soms zelfs aan de arts die de vraag stelt. We kunnen uit deze aandoening afleiden dat het bewustzijn van een bepaald lichaamsdeel een zekere neurale specificiteit heeft, i.e. het komt voor bij de beschadiging van een specifiek deel van de hersenen. Bovendien is dit gebied gericht op het zelf, de patiënten maken niet dezelfde onmiskenbare fouten bij lichaamsdelen van anderen. — Wat Gillihan en Farah (2005) concluderen op basis van de bovenstaande evidentie is dat er niet één specifiek neuraal systeem bestaat voor de representatie van alle aspecten van het fysieke zelf. De verschillende aspecten worden op verschillende manieren gerepresenteerd waarbij sommige aspecten zelfs tegenspreken dat het zelf op een unieke manier gerepresenteerd zou worden. Dit neemt niet weg dat er weldegelijk specificiteit bestaat voor het zelf in bepaalde gebieden, zoals onder andere aangetoond wordt door het onderzoek van Klein, Gabriel, Gangi, en Roberston (2008).

ZELFREFLECTIE

Een laatste aspect van het epistemologische zelf dat we hier bespreken is de capaciteit tot zelfreflectie. Zelfreflectie is een aspect dat zich ook laat onderzoeken vanuit neuropsychologisch perspectief. Dit aspect speelt ook een cruciale rol in fenomenologisch onderzoek, dus het is nuttig voor de verdere discussie om het hier te bespreken. Onderzoek hiernaar heeft zich vooral gericht op autisme, aangezien één van de problemen die zich voordoen bij dit ziektebeeld een onderontwikkelde capaciteit tot het vormen van metarepresentaties is – zoals we ook al gesteld hebben bij de bespreking van R.J. (Klein en Gangi, 2010). Autisme is een ontwikkelingsstoornis en dus niet direct het gevolg van een hersenletsel, maar ook hierbij vallen interessante conclusies rond het normale functioneren van het zelf te trekken. Bovendien leent deze stoornis zich uitzonderlijk goed voor onderzoek naar zelfreflectie omdat zelfreflectie eveneens een vorm van metarepresentatie is. Men kan er dan ook van uitgaan dat deze capaciteit ook verstoord is bij autisten.

We bespreken hier een paper van Lombaro, Barnes, Wheelwright, en Baron- Cohen (2007). De auteurs gaan in op de vraag of autisten, naast problemen op het interpersoonlijk domein, ook problemen hebben op het intrapersoonlijk domein, i.e. het zelf-referentieel domein. Onderzoek naar centrale coherentie (Happe, 1999), *executieve dysfuntie* (Pennington en Ozonoff, 1996) en *mindblindness* (Baron-Cohen, 1995) doet vermoeden dat autisten een probleem hebben met de central executive in het brein, d.w.z. een probleem met de top-down controle van bottom-up breinprocessen. Voor deze top-down controle zijn metarepresentaties van de eigen mentale toestand nodig, wat blijkt te ontbreken bij autisten. Dit leidt er toe dat autisten over een verminderd bewustzijn van hun eigen mentale toestanden beschikken.
De problemen die bij autisten gevonden worden op vlak van zelfreflectie hebben verregaande gevolgen voor de ontwikkeling van het zelfbeeld. Hobson (2011) gaat dieper in op het verstoorde zelfbeeld dat we terugvinden bij autisten. Dit uit zich onder meer in problemen met het gebruik van persoonlijke voornaamwoorden en – zoals eerder al aangetoond – in problemen met het vormen en ophalen van episodische herinneringen. Deze verstoring van het zelfbeeld vertaalt zich bovendien eveneens in verstoringen van een normale omgang met anderen en in het onvermogen om bepaalde sociale emoties te ervaren. Het ervaren van deze emoties veronderstelt volgens Lewis (2003) een notie van een zelf, agentschap, en bewuste intenties. Deze noties veronderstellen allemaal op een bepaalde manier een capaciteit tot zelfreflectie. Het is op basis hiervan dat Hobson onder meer stelt dat we bepaalde aspecten van het mentale leven in verhouding met socialiteit moeten herinterpreteren. Het belangrijkste voor ons onderzoek is evenwel dat we op basis van onderzoek naar autisme kunnen concluderen dat de capaciteit tot zelfreflectie onontbeerlijk blijkt te zijn om tot een coherent gevoel van een zelf te komen.
Het neuropsychologisch onderzoek naar het emotionele zelf bevindt zich in de marge van mijn bespreking. Geïnteresseerden kunnen over dit onderwerp de werken van Damasio (e.g. 1994) raadplegen.

IV.2.D. DE RELATIE TUSSEN EPISTEMOLOGISCHE EN ONTOLOGISCHE ZELF

De grote vraag blijft echter hoe deze verscheidenheid aan neurale bronnen aanleiding kan geven tot een fenomenologische eenheid:

Herein resides an apparent paradox: the self as a subjective, singular point of view (i.e. the ontological self) is informed by, and perhaps constituted by elements from, a multiplicity of neural sources (i.e. the epistemological self), yet we experience the ontological self as a phenomenological unity. (Klein, 2012a, p.254)

Hoewel al de hierboven overlopen neurale bronnen bij gezonde individuen samenwerken, is geen van deze apart logisch of empirisch noodzakelijk voor het gevoel van het zelf als subjectieve eenheid. Ze zijn allemaal functioneel onafhankelijk van elkaar.

Klein (2012a) zegt evenwel ook iets meer over het ontologische zelf. Veel onderzoekers gaan niet in op de ontologische kwestie omdat we (nog) niet genoeg begrijpen van het ontologische zelf. Om die reden kunnen we er geen definitie van formuleren die ons zou toestaan causale relaties tussen het brein en het zelf te leggen. Zoals gezegd vallen daarom veel onderzoekers terug op de vertrouwdheid van de lezers met het zelf zonder duidelijk te definiëren wat zij juist bedoelen. Hierdoor beseffen ze vaak niet dat het ontologische zelf, i.e. het zelf als subjectieve eenheid, niet het object van hun experimenteel onderzoek is. Bovendien kan het ontologische zelf logisch gezien ook niet het object van hun experimenteel onderzoek zijn.

Objectiviteit is gebaseerd op het principe dat het object dat men onderzoekt onafhankelijk is van iemands bewustzijn ervan, i.e. het moet iets anders zijn dan het zelf. Om het zelf te kunnen onderzoeken zou het zelf iets anders moeten worden dan het zelf. Om via de wetenschappelijk objectieve methode bestudeerd te worden, zou het zelf zijn subjectiviteit moeten opgeven, iets wat per definitie onmogelijk is. Het ontologische zelf wordt als het ware onbedoeld geëlimineerd in het wetenschappelijk proces (Earle, 1972). Wanneer onderzoekers dus beweren dat ze het zelf in ontologische zin onderzoeken, zijn ze eigenlijk de veelheid aan sociale en neurale systemen aan het bes-

tuderen, i.e. het epistemologisch zelf. Deze voorzien het ontologisch zelf van inhoud, maar bevinden zich op een ander niveau. Onderzoekers verliezen doorgaans uit het oog dat er een groot verschil is tussen zelf als subjectieve eenheid en het zelf als types van informatie die voor dit zelf als subjectieve eenheid beschikbaar zijn. Het zelf in ontologische zin is geen object, maar een bewustzijn en dus enkel kenbaar voor zichzelf. We kunnen enkel objectiviteit verkrijgen als we het bewustzijn van onszelf als subjectief centrum verliezen. Het ontologisch zelf kunnen we nooit direct observeren.

In een andere paper van Klein (2012b) wordt de exacte relatie tussen het epistemologisch en ontologisch zelf nader onderzocht. Klein stelt zich in die paper namelijk de vraag of het epistemologisch zelf zonder het ontologisch zelf kan bestaan en andersom. Bij de eerste vraag, of het epistemologisch zelf zonder het ontologisch zelf kan bestaan, hebben we te maken met een logische mogelijkheid. Het epistemologische zelf zou puur logisch gezien kunnen bestaan zonder aanleiding te geven tot een ontologisch zelf dat er uit voortvloeit. Een logische mogelijkheid is echter niet voldoende. Op empirisch of theoretisch vlak zou deze mogelijkheid ook ondersteund moeten worden, en dat is tot nog toe niet op overtuigende wijze gebeurd. We kunnen dit duidelijk maken door enkele pathologieën te bespreken waarvan sommige onderzoekers denken dat ze evidentie bieden voor het bestaan van een epistemologisch zelf zonder dat daar een ontologisch zelf uit voortvloeit. Klein vecht deze interpretaties evenwel aan.

Depersonalisatie (e.g. Sierra en Berrios, 1997) is een aandoening waarbij *patients show a persistent or recurrent sense of being detached from their bodies, a lack of personal ownership of the psycho-physical Me, a feeling that one's body does not belong to the self.* (Klein, 2012b, p.485) Hoewel we hier te maken hebben met een aangetast gevoel van bezit van persoonlijke ervaringen, mogen we hier niet uit afleiden dat subjectiviteit geheel ontbreekt. De patiënten beseffen namelijk dat er iets ontbreekt (Albahari, 2006). We moeten dus concluderen dat het ontologische zelf hier niet afwezig is. Een andere relevante pathologie is epileptisch automatisme. Hierbij

hebben patiënten momenten waarbij ze ogenschijnlijk normaal functioneren, maar zonder blijk te geven van persoonlijk bezit van de uitgevoerde handelingen. Volgens Albahari (2011) levert deze stoornis wel bewijs dat een psychofysisch zelf kan bestaan in afwezigheid van persoonlijke subjectiviteit. Klein (2012b) is het hier niet mee eens. Gedrag kan soms bewuste participatie vereisen, maar dit is vaak niet vereist. Het ontbreken van de bewuste participatie in dit gedrag is dus geen argument om te stellen dat het ontologische zelf afwezig is. We kunnen dus concluderen dat er in het huidig gedocumenteerde onderzoek geen onweerlegbaar geval van het bestaan van het epistemologische zelf in afwezigheid van het ontologische zelf bestaat.
Heeft de andere vraag die Klein (2012b) zich stelt meer kans op een bevestigend antwoord? Shewmon, Holmes, en Byrne (1999) rapporteren een case studie van vier personen die geboren werden met een bijna volledige afwezigheid van de corticale cortex. Hoewel deze personen hun bewustzijn niet verbaal konden uiten, vertoonden ze wel continuïteit van bewustzijn/subjectiviteit. Ze waren zich bewust van zichzelf en hun omgeving en communiceerden dit op niet-verbale wijze, ondanks de quasi volledige afwezigheid van corticale ondersteuning. Het zou dus kunnen dat het ontologisch zelf ondersteund wordt door subcorticale processen. Indien dit het geval is hebben we evidentie gevonden voor het bestaan van het ontologische zelf in afwezigheid van het epistemologische zelf, aangezien deze neurale systemen zich allemaal in de cortex bevinden. Dit is zeker verzoenbaar met de fenomenologische analyses, waaruit gebleken is dat het zelf als experiëntiële dimensie, i.e. wat Klein vermoedelijk bedoelt met het ontologische zelf, meer basaal is andere zelfnoties die geconstitueerd worden door de systemen van het epistemologische zelf.

V. DISCUSSIE: VOORSTEL TOT GEÏNTEGREERDE VISIE

Zoals reeds terloops is aangeraakt bij de bespreking van de fenomenologische en neuropsychologische benadering worden er langs beide kanten voorstellen gedaan tot integratie van de twee disciplines en

groeien de twee ook daadwerkelijk meer naar elkaar toe. In wat volgt bespreek ik wat deze twee disciplines elkaar concreet te bieden hebben en welke perspectieven er zijn om tot een integratie van de beide disciplines te komen. Nadien ga ik ook kort in op wat we op basis van onderzoek uit de twee disciplines kunnen zeggen over het ontologische statuut van het zelf.

V.1. WAT DE NEUROPSYCHOLOGIE DE FENOMENOLOGIE KAN BIEDEN

Bij besprekingen van hoe filosofie en empirische wetenschappen elkaar kunnen helpen wordt meestal de nadruk gelegd op de rol die de filosofie kan innemen bij conceptualisatie en het formuleren van de juiste vragen (zie bijvoorbeeld ook Klein). We mogen hierbij evenwel niet uit het oog verliezen dat ook veel filosofische theorieën nog sterk verfijnd of verbeterd kunnen worden door de empirische wetenschappen. Zoals we verder zullen zien werken deze twee benaderingen van de werkelijkheid wederzijds begrenzend (Gallagher, 1997).

De neuropsychologie en empirische wetenschappen in het algemeen hebben de fenomenologie heel wat te bieden. We hebben gezien dat één van de grootste problemen van de fenomenologie volgens Zahavi (2005) is dat ze zich te weinig inlaat met relevante ontdekkingen in andere domeinen en zich te veel richt op exegese van de funderende teksten van de eigen discipline. Mede hierdoor laten veel empirische wetenschappers deze benadering en de analyses die er uit voorkomen doorgaans links liggen. Dit is jammer aangezien ze elkaar veel te bieden hebben.

Hoe kan de neuropsychologie concreet helpen bij fenomenologisch onderzoek naar het zelf? Ten eerste beschikt men binnen de neuropsychologische benadering over een sterk empirisch instrumentarium om onderzoek te doen naar bepaalde afwijkingen van het zelf. Zoals hopelijk op voldoende wijze duidelijk is geworden kan men via bestuderen van deze afwijkingen grote vorderingen maken op vlak van onderzoek naar de aard van het zelf. Empirische gegevens kunnen en moeten als restrictie dienen voor theorieën die anders enkel geba-

seerd zijn op logische mogelijkheid. We kunnen hier de vergelijking tussen hersenletsel of pathologieën van het zelf langs de ene kant en gedachte-experimenten langs de andere kant opnieuw aanhalen. We hebben benadrukt dat deze eerste categorie bepaalde voordelen biedt in vergelijking met gedachte-experimenten. Bij dergelijke anomalieën hebben we namelijk zekere garanties die niet even overtuigend geboden kunnen worden door gedachte-experimenten. Hiermee wil ik evenwel niet zeggen dat gedachte- experimenten volledig voorbijgestreefd zijn. Zoals bij het overzicht van de neuropsychologische methodologie besproken is, zijn er ook bepaalde zwaktes verbonden aan empirisch onderzoek naar hersenletsel. Deze letsels zijn namelijk zelden specifiek voor wat men onderzoekt, er bestaat doorgaans grote variatie tussen de participanten op vlak van letsel en achtergrond, en er kan sprake zijn van alternatieve strategieën van het brein die bepaalde belangrijke functies van hersengebieden verbergen. Bovendien kunnen we niet doorgaans zeker weten of een bepaald gebied een functie onderbouwt of dat dit gebied louter een verbinding vormt tussen twee onderbouwende gebieden.

Deze kanttekeningen terzijde, blijken studies binnen de neuropsychologie toch relevant te zijn voor filosofische discussies. Het loont de moeite om hier even terug te komen op de case studie van R.B. om dit punt duidelijk te maken (Klein en Nichols, 2012). Deze man had als gevolg van een hersenletsel gedurende een bepaalde periode geen gevoel van persoonlijk bezit van zijn herinneringen, hoewel hij cognitief wel wist dat het zijn herinneringen waren. Deze dissociatie tussen de inhoud van herinnering en de 'mineness' ervan gaat in tegen de gebruikelijke aannames van de fenomenologie, namelijk dat deze twee dimensies in zowel de herinnering als de ervaring niet te scheiden zijn. Door de ontdekking van dergelijke neuropsychologische aandoeningen moeten bepaalde aannames en de theorieën die daarop gebaseerd zijn herzien worden.

Daarin ligt dus de grote kracht van de neuropsychologie voor de fenomenologische analyses. Indien men dergelijke case studies te gebruikt

bij fenomenologische analyses, zal men tot een steeds genuanceerder beeld komen van het zelf. Zo blijkt dus op basis van R.B.'s geval dat we er niet zo maar van uit mogen gaan dat 'mineness' een intrinsiek aspect is van de herinnering. Indien deze 'mineness' er slechts op contingente wijze aan toegevoegd wordt, moeten we ons eerder argwanend opstellen tegen theorieën die zich baseren op die 'mineness' om bijvoorbeeld identiteit doorheen de tijd te onderbouwen.

We moeten hierbij evenwel nog een kanttekening plaatsen. We kunnen ons namelijk de vraag stellen in hoeverre R.B.'s geval nog relevant is voor het normale functioneren van het zelf. Bij gezonde individuen vindt nooit een scheiding plaats tussen een herinnering en de 'mineness' ervan, dus moet deze scheiding als gevolg van een hersenletsel bij de analyse van het zelf in normale omstandigheden in rekening gebracht worden? Dit zijn vragen die men helder moet kunnen beantwoorden indien men tot een geslaagde integratie van beide benaderingen wil komen.

Het idee dat de fenomenologie zich moet inlaten met resultaten uit empirisch onderzoek is niet nieuw. Wat we in de contemporaine fenomenologische analyses zien is dat er weldegelijk serieuze pogingen ondernomen worden om empirisch materiaal in hun analyses te betrekken (e.g. Varela, 1996; Jack en Roepstorff, 2003; Gallagher en Zahavi, 2012). Dit weerspiegelt zich bijvoorbeeld in het ontstaan van nieuwe disciplines zoals de neurofenomenologie. Deze discipline respecteert de principes van de fenomenologie, i.e. ze probeert zich meer te focussen op de ervaring zelf dan op bepaalde theorieën, en past deze toe in empirisch onderzoek. Volgens Valera (1996) integreert deze discipline drie elementen, namelijk de fenomenologische analyse van de ervaring, de dynamical systems theory en empirische experimenten op biologische systemen. Men tracht binnen deze discipline de gedragsmatige, neurale en fenomenologische dimensies te combineren en sterke correlaties tussen deze dimensies vast te stellen. Hierbij worden eerste-persoon methoden uit de fenomenologie gebruikt om in heldere bewoording te formuleren wat men meet met

de derde-persoon gegevens. De gedragsmatige en neurale resultaten funderen deze eerste-persoon ervaring in belichaamde perceptuele processen.
Ook los van deze neurofenomenologie vinden we bij de fenomenologie over het algemeen sterkere toenaderingspogingen naar de empirische wetenschappen dan andersom (zie Gallager en Zahavi, 2012). Deze pogingen moeten evenwel nog decisiever gedaan worden, zodat onderzoekers uit de empirische wetenschappers wakker geschud worden en inzien dat de fenomenologie relevante bijdragen kan
leveren voor hun onderzoek.

V.2. Fenomenologische bijdrage aan de neuropsychologie

Langs de andere kant kan ook de fenomenologie zeer relevante bijdragen leveren voor neuropsychologisch onderzoek. De grootste meerwaarde die de fenomenologie te bieden heeft voor het huidig wetenschappelijk bestel zijn conceptuele gereedschappen en beschrijvende onderscheidingen. Zeker bij onderzoek naar abstracte concepten als het zelf is een helder begrip van wat men aan het onderzoeken is van vitaal belang.
Helaas ontbreekt dit doorgaans wanneer men er de (neuro)psychologische literatuur rond het zelf op naslaat. Een sterk uitgewerkt conceptueel kader zorgt ervoor dat onderzoekers een betere greep krijgen op wat ze nu net aan het onderzoeken zijn.
Bovendien kan het theoretisch en conceptueel kader waarmee fenomenologie werkt leiden tot het in vraag stellen van de standaard interpretatie van empirische gegevens en alternatieve interpretaties bieden, zoals we bijvoorbeeld gezien hebben bij de bespreking van de fenomenologische analyse van schizofrenie. De interactie tussen fenomenologie en andere wetenschappen kan meer opleveren dan wat beide disciplines zelfstandig zouden kunnen bereiken.
Klein (2012a) houdt de neuropsychologie een confronterende spiegel voor als ervaringsdeskundige binnen het domein en gaat hierbij specifiek in op het nut van de filosofie voor neuropsychologisch onderzoek

naar het zelf. Hij benadrukt daarbij hoe ongrijpbaar het zelf is door aan te halen dat er onderzoekers zijn die geloven dat het zelf een illusie is (e.g. Metzinger, 2003; Albahari, 2006). Dit staat evenwel in scherp contrast met de grote hoeveelheid psychologisch onderzoek naar het zelf waarbij de onderzoekers menen conclusies rond de aard van het zelf te kunnen trekken. Volgens Klein ligt dit evenwel aan de nonchalante wijze waarop men het concept gebruikt, waarbij men nalaat te definiëren wat nu juist bestudeerd wordt in het onderzoek. Wat men onderzoekt blijkt meestal één van de systemen van het epistemologische zelf te zijn, waarbij we dus niet dichter, of toch slechts op indirecte wijze, bij een antwoord op de vraag naar de ontologie van het zelf komen. Dit is op zich geen probleem, ware het niet dat veel onderzoekers wel conclusies rond de ontologie van het zelf aan hun bevindingen verbinden (e.g. Metzinger, 2003).

Wat we volgens Klein (2012a) moeten doen, is uit onze 'comfortabele zone' stappen als we het over het zelf hebben. Hiermee bedoelt hij dat we niet zomaar genoegen mogen nemen met ieders vertrouwdheid met het concept, maar dat we duidelijk moeten definiëren wat nu net bedoeld wordt met de term. Hier ziet Klein een rol weggelegd voor de filosofie. Filosofen kunnen psychologen op drie manieren helpen. Ten eerste kunnen ze helpen met te ontdekken welke vragen gesteld moeten worden. Daarnaast kunnen ze evalueren of de vragen die gesteld worden adequaat geformuleerd en intern consistent zijn. Ten slotte kunnen ze ook hun bijdrage leveren bij de interpretatie van de resultaten, meer bepaald of deze interpretatie gehoorzaamd aan de eisen van logische coherentie en de empirische restricties (zie Craver, 2007).

De filosofie is hier een geschikte kandidaat voor aangezien ze zich bezighoudt en conceptuele analyse en de mogelijkheidsvoorwaarden om tot kennis te komen.

Wat in deze context geldt voor de filosofie in het algemeen, geldt des te sterker voor de fenomenologie. Fenomenologen zijn gespecialiseerd in analyses van het bewustzijn, het zelfbewustzijn en het zelf. Het zijn

net deze analyses die gebruikt moeten worden bij het invullen van de drie bovenstaande punten. De psychologen moeten gebruik maken van de fenomenologische analyses om te achterhalen welke problemen rond het zelf empirische verheldering nodig hebben en aan de hand van welke vragen dit onderzocht moet worden. Indien de vragen duidelijk geformuleerd worden, zal men eveneens tot efficiënte operationalisaties van die vragen kunnen komen.

In het huidig onderzoekslandschap moeten we evenwel vaststellen dat dit niet gebeurt. De tekortkoming die Klein (2012a) in het leeuwendeel van het contemporaine psychologische onderzoek vaststelt, is dat de onderzoekers niet beseffen dat (a) het subjectieve zelf niet een object is, maar een bewustzijn en (b) belangrijke verschillen bestaan tussen het zelf als subjectieve entiteit en het zelf als types kennis die beschikbaar zijn voor die subjectiviteit, i.e. tussen wat Klein het epistemologische en het ontologische zelf noemt.

Het ontbreken van dit besef vertaalt zich onder andere in een – recente – proliferatie van hersenscanstudies, die neurale correlaten van het zelf willen lokaliseren. Wat dit zelf juist is wordt doorgaans niet helder gedefinieerd in deze studies. Bovendien wordt de vraag naar de aard het zelf als subjectief centrum van de ervaring niet onderzocht in deze studies, maar wel de verzameling van neurologische systemen die kennis en ervaring voorzien voor het ontologische zelf, m.a.w. het epistemologische zelf. Doordat men hier verschillende aspecten en dus verschillende systemen van zelfkennis onderzoekt, leidt ertoe dat het men over studies heen moet vaststellen dat het zelf een entiteit is die geen duidelijke neurale lokalisatie heeft. Ook dit heeft er onder meer toe bijgedragen dat veel empirische onderzoekers menen te kunnen beweren dat het zelf een illusie is. We hebben een heldere definitie van het zelf nodig die als heuristische leidraad kan dienen voor gericht empirisch onderzoek. Hoewel exploratief onderzoek nuttig kan zijn, gaat het in deze situatie te ver. Men kan door de bomen het bos niet meer zien, wat leidt tot nog meer verwarring rond de invulling van het concept van het zelf. De definiëring moet het onderzoek leiden en

niet andersom.

We mogen daarnaast niet blind vertrouwen op vooruitgang van de technologie om tot vooruitgang van kennis over het zelf te komen. Deze technologie is ondergeschikt aan de conceptualisatie. Klein (2012a) vat deze kritiek mooi samen in de volgende overdenking:

Ultimately what carries as much importance as the specificity with which imaging techniques can capture neural activity is the specificity with which the constructs we submit to scanning capture the essence of what they are intended to describe. (p. 498)

Anders gesteld, zelfs de meest gesofisticeerde hersenscantechniek zal het zelf niet neuraal kunnen lokaliseren, als we voorafgaandelijk niet eerst duidelijk kunnen definiëren wat het zelf is. Vogeley en Gallagher (2011) kaarten dit probleem eveneens aan, waarbij ze de nadruk leggen op dat men duidelijk moet maken welk aspect van het zelf men net aan het onderzoeken is:

To achieve clarity in neuroscientific study of the self it is incumbent on researchers to define the precise aspect of self under study. Selves are experiential, ecological, and agentive; they are often engaged in reflective evaluations and judgments; they are capable of various forms of self-recognition, self-related cognition, self-narrative, and self-specific perception and movement. In many of those activities, selves are more 'in-the-world' than 'in-the-brain', and they are in the world as-subject more than as- object. (p.129)

De schuld voor het gebrek aan erkenning van het nut van de fenomenologie ligt zoals hierboven aangegeven ook deels bij de fenomenologen zelf. Indien ze zelf meer van de relevante ontdekkingen uit de empirische wetenschappen in hun analyses zouden betrekken en vaker de dialoog zouden aangaan met onderzoekers uit die wetenschappen, zou men vermoedelijk ook vanuit de empirische wetenschappen meer open gaan staan voor de fenomenologie. De fenomenologen zullen deze dialoog zelf moeten opstarten omdat er bij de meeste onderzoekers in de empirische wetenschappen een zeker scepticisme bestaat ten opzichte van de filosofie en de fenomenologie, vanuit een zekere hoogmoedige overtuiging dat de hele werkelijkheid

enkel natuurwetenschappelijk benaderd moet worden. Het is voornamelijk aan de fenomenologen zelf om duidelijk te maken dat men vanuit deze mentaliteit voorbijgaat aan voorafgaandelijke analyses die de mogelijkheidsvoorwaarden voor het natuurwetenschappelijk onderzoek bestuderen. Analyses die bovendien in sterke mate kunnen bijdragen tot heldere definiëring van de te onderzoeken aspecten en de te stellen vragen.

Er worden ook vanuit de richting van de neuropsychologie al stappen in de goede richting gezet, zoals onder andere ook blijkt uit Klein's besef dat men duidelijk moeten maken welk aspect van het zelf men nu net empirisch onderzoekt. Ook zijn onderscheid tussen het epistemologische en ontologische zelf is zeer nuttig als eerste toenaderingspoging tussen de disciplines. Hoewel met momenten blijkt dat hij dit onderscheid consequent toepast – hij zegt dit in ieder geval vaak zelf – kunnen we Klein evenwel ook nog betrappen op bepaalde conceptuele ambiguïteiten die de vooruitgang in het onderzoek in de weg staan. Dit blijkt vooral uit de wijze waarop hij de verhouding tussen het epistemologische en ontologische zelf definieert. Volgens Klein onderbouwen de verschillende neurale systemen van het epistemologische zelf het bestaan van het ontologische zelf. Zoals uit de bovenstaande bespreking duidelijk is geworden, bedoelt Klein met het ontologische zelf hoogst waarschijnlijk het zelf als experiëntiële dimensie uit de fenomenologie, wat hij het subjectieve centrum van onze ervaringen noemt. De fenomenologische analyses leren ons evenwel dat dit ontologische zelf voorafgaat aan het epistemologische zelf, dat eigenlijk gewoon een term voor het benoemen van de systemen die ons de capaciteit tot zelfkennis geven.

Klein's stelling dat het epistemologische zelf voorafgaat aan het ontologische zelf is dus inconsistent. Wat Klein voor ogen heeft met zijn beschrijving van het ontologische zelf is een zeer minimaal en contextvrij zelf, dat dus niet onderbouwd wordt door het episodisch geheugen, een gevoel van continuïteit doorheen de tijd etc.

Dit zelf is hetgeen in de eerste plaats de aanleiding en mogelijkheid

geeft tot die systemen van het epistemologische zelf.
Dit blijkt onder meer ook uit de vaststelling in het onderzoek dat het wegvallen van deze systemen, zelfs in de meest extreme gevallen (zie Luria, 1972), niet leidt tot het wegvallen van dit zelf als subjectieve kern van de ervaring. Alle deze systemen zijn op geen enkele manier noodzakelijk voor het tot uiting komen van het ontologische zelf, maar onderbouwen dit ontologische zelf wel volgens Klein. Deze inconsistentie kunnen we dus oplossen indien we wat de fenomenologie hierover zegt bekijken. Het ontologische zelf wordt volgens de fenomenologie niet onderbouwd door zelfkennis of identiteit doorheen de tijd, maar maakt deze mogelijk. Dit is een omkering van de relatie die Klein meent te kunnen vaststellen. Met deze omkering valt ineens ook de inconsistentie van Klein's visie weg. Zijn vraag hoe we vanuit die verschillende systemen naar ontologisch zelf gaan is zinloos, omdat het ontologische zelf hierdoor niet onderbouwd wordt. Niet die systemen onderbouwen ontologische zelf, maar het ontologische zelf is mogelijkheidsvoorwaarde voor het ontstaan van de systemen van het epistemologische zelf. Indien er geen impliciet zelfconcept aanwezig zou zijn in de ervaring zou men zich geen vragen over kennis naar dit zelf kunnen stellen.
Laten we het voorbeeld van het wegvallen van het episodische geheugen nemen. Klein en Gangi (2010) stellen bij onderzoek van patiënten met amnesie vaststellen dat hun ontologische zelf intact blijft, ondanks het ontbreken van herinneringen. Deze vaststelling plaatst deze auteurs voor bepaalde vraagtekens, vanuit hun visie dat het epistemologische zelf het ontologische zelf onderbouwd zou men immers verwachten dat dit ontologische zelf hierdoor aangetast wordt. Dit is vanuit de fenomenologische visie evenwel gemakkelijk te verklaren. Het ontologische zelf manifesteert zich in de ervaring, als intrinsiek onderdeel ervan. Het is een zeer minimale notie die niet onderbouwd hoeft te worden door episodische herinneringen of andere zaken. Het zelf dat dus blijft bestaan en gerapporteerd wordt door de patiënten is experiëntiële zelf dat zich pre-reflectief in de ervaring bevindt. Dat

dit zelf niet aangetast wordt is dus niet verrassend aangezien deze patiënten niet ophouden met dingen te ervaren. Deze notie van het zelf moet men duidelijk gescheiden houden van de notie van het zelf als narratieve constructie. Dit laatste
zelfconcept is uiteraard in sterke mate aangetast bij de patiënten die Klein en Gangi (2010) onderzoeken, aangezien het zich onder andere beroept op episodische herinneringen.
Bij Klein worden we dus eveneens geconfronteerd met een gebrek aan duidelijkheid. Hij respecteert bijvoorbeeld de scheiding tussen het zelf als experiëntiële dimensie en het zelf als narratief concept niet altijd in even sterke mate. Bovendien is het in zijn bespreking van het zelf soms niet duidelijk of hij het heeft over wat het zelf is, ontologisch gezien, of hoe we zelf kennis over dit zelf kunnen krijgen, bijvoorbeeld over onze persoonlijkheid. Vanuit theoretisch oogpunt benadrukt hij wel dat dit onderscheid gemaakt moet worden, maar in zijn eigen onderzoek in de praktijk kan dit toch nog duidelijker aangegeven worden.
Dit gezegd zijnde moeten we toch besluiten dat Klein en zijn onderzoeksgroep op de goede weg zijn. Een eerste stap bij het oplossen van problemen is namelijk beseffen dat er een probleem is. Klein beseft dit zeer duidelijk en zet zelf ook de eerste stappen richting oplossingen, stappen die hopelijk andere onderzoekers er toe zullen aanzetten mee te werken aan oplossingen. In wat volgt bekijken hoe de oplossing voor het probleem van conceptuele ambiguïteit in de empirische wetenschappen er uit zou kunnen zien, namelijk door het komen tot een geïntegreerde visie van fenomenologie en neuropsychologie bij onderzoek naar het zelf.

V.3. GEÏNTEGREERDE VISIE

In dit onderdeel maak ik duidelijk wat ik voor ogen heb met het idee van een geïntegreerde visie. Hoewel de neurofenomenologie (zie Varela, 1996) waar we hierboven kort op zijn ingegaan eveneens een soort van geïntegreerde visie voorstaat, is dit niet wat ik bedoel. Bij de neurofenomenologie onderricht men gezonde participanten in de

fenomenologische methode, zodat ze hun ervaringen duidelijker kunnen weergeven. Deze ervaringen worden dan vervolgens gelinkt aan de derde- persoon gegevens. Dit is een zeer nuttige aanpak en dit kan tot duidelijkere resultaten leiden, maar de geïntegreerde benadering die ik voor ogen heb is specifieker voor het fenomenologische en neuropsychologische onderzoek naar het zelf. Bij deze benadering bestudeert men eerst de fenomenologische analyses en wat deze ons kunnen leren over het zelf en aanverwante concepten. Nadat men zich op basis hiervan een helder beeld heeft gevormd van wat men juist wil bestuderen, kan men het neuropsychologisch onderzoek aanvangen. Bij de conclusies omtrent het zelf op basis van dit neuropsychologisch onderzoek moet men steeds ook de fenomenologische analyses in rekening brengen. Bij inconsistenties tussen de fenomenologische analyses en de neuropsychologische resultaten moet men in beide disciplines op zoek gaan naar een manier om die inconsistentie weg te werken. Op basis van deze methode kunnen zowel de fenomenologische analyses als de neuropsychologische interpretaties verder verfijnd worden.

Bij Gallagher en Zahavi (2012) vinden we een verdediging van een dergelijke geïntegreerde benadering. Ze stellen dat de fenomenologie oorspronkelijk ontwikkeld is om de wetenschappen te ondersteunen. We kunnen – en moeten – de inzichten die we verkregen hebben via de fenomenologische methodologie terugbrengen naar het onderzoek in de natuurwetenschappen, omdat ze beide onderdeel zijn van hetzelfde verklarende project. Gallagher en Zahavi stellen dat we dit idee al terugvinden bij onder andere Merleau-Ponty. Volgens Merleau-Ponty (1963) moeten we niet kiezen tussen een externe wetenschappelijke verklaring en een interne fenomenologische reflectie, omdat deze keuze de levende relatie tussen de wereld en bewustzijn zou vernietigen. Het is nu net deze levende relatie die steeds opnieuw benadrukt wordt in de fenomenologie. We moeten een dimensie zoeken voorbij zowel objectivisme en subjectivisme. Hierbij kan de fenomenologie zelf aangepast worden in dialoog met de empirische disciplines. Het

doel van fenomenologie is in deze zin dubbel:

Phenomenology is not only engaged in fundamental transcendental philosophical clarifications, it also studies concrete phenomena that are open to empirical investigation, and insofar as phenomenology concerns itself with such phenomena our claim would be that it should be informed by the best available scientific knowledge, and vice versa. (Gallagher en Zahavi, 2012, p.33)

De fenomenologie kan bovendien niet enkel profiteren van het feit dat dezelfde onderwerpen besproken worden in de cognitieve wetenschappen, maar ook van de probleemgerichte aanpak in de empirische wetenschappen. Dit kan zijn voordelen hebben, omdat fenomenologie in zijn huidige vorm nog te veel verstrikt is in loutere exegese. Gallagher spreekt in deze context van wederzijdse verlichting (Gallagher, 1997).

Om tot een dergelijke geïntegreerde visie te komen zal men in beide disciplines nog sterke inspanningen moeten leveren. Men moet verder proberen te komen dan een slechts oppervlakkige kennis van de andere discipline, omdat een oppervlakkige kennis vaak leidt tot misinterpretatie en geringschatting. Dit geldt vooral voor de houding van de neuropsychologie ten opzichte van de fenomenologie. Zoals we gezien bestaat er zelfs binnen de filosofie een vertekend beeld van wat de fenomenologie en haar methode is, een beeld dat de ware reikwijdte van de fenomenologie onrecht aandoet. De fenomenologie is door haar met momenten meticuleuze analyses niet bepaald uitnodigend voor iemand die er niet in ingewijd is en bovendien vraagt ze een open geest omdat de natuurlijke houding tussen haakjes geplaatst dient te worden. Dit soort van open geest is doorgaans moeilijk verenigbaar met een eenzijdige nadruk op de natuurwetenschappelijke benadering die we binnen de empirische wetenschappen aantreffen. De relevantie van deze wetenschap aantonen zal dus tijd en doorgedreven inspanning vragen van beide kampen. De brug tussen deze twee disciplines zal overigens gemakkelijker gebouwd kunnen worden indien men in de fenomenologische analyses zelf ook meer de empirische rel-

evantie aantoont door zelf de resultaten uit empirisch onderzoek in die analyses te betrekken. Niet alleen zal dit leiden tot een vlottere toenadering tussen beide disciplines, het zal eveneens de fenomenologie zelf als discipline ten goede komen. Op deze manier zal de fenomenologie zich immers kunnen losmaken van een te sterke nadruk op exegese en op zichzelf nog verdere vooruitgang kunnen boeken.

Zoals uit het bovenstaande blijkt is er dus nog veel werk indien men tot een dergelijke geïntegreerde visie wil komen. Deze visie is mijns inziens nodig om op een efficiënte wijze onderzoek te kunnen doen naar zeer abstracte multi-interpretabele concepten als het zelf. Het feit dat de belangrijkste auteurs die ik hier heb besproken,
o.a. Gallagher, Zahavi, Klein, actief werk maken van een toenadering is evenwel hoopvol en ik geloof dat we vanuit dat perspectief de komende jaren nog enkele veelbelovende resultaten mogen verwachten.

V.4. Ontologisch statuut van het zelf?

Om te concluderen kunnen we bekijken wat we op basis van al het bovenstaande onderzoek kunnen besluiten rond het ontologische statuut van het zelf. Anders verwoord, bestaat het zelf of niet? En zo ja, wat is het zelf? Ik sta redelijk sceptisch tegenover deze vragen en geloof dat ze getuigen van een overgesimplificeerde blik op het zelf. Er bestaan verschillende legitieme invullingen van het zelf, zoals bijvoorbeeld het zelf als experiëntiële dimensie en het zelf als narratieve constructie, die apart onderzocht moeten worden. Deze noties sluiten elkaar bovendien niet uit en ontdekkingen in onderzoek naar de ene notie kunnen relevant blijken voor onderzoek naar de andere notie.

Klein (2012b) onderneemt wel een poging om deze vraag te beantwoorden. Hij begint met vast te stellen dat het ontologische zelf niet bepaald geschikt is om onderworpen te worden aan empirisch onderzoek. Volgens Klein kan niet elke vraag die we ons kunnen stellen opgelost worden binnen een wetenschappelijk kader. De vraag naar de aard van het ontologische zelf is nu net zo'n vraag (zie ook Papa-Grimaldi, 1998; Stapp, 2011; Loy, 1998). We moeten onszelf misschien openstellen voor

een meer inclusieve metafysica (e.g. Fodor, 1974) waarbij we de realiteit niet beperken tot wat onderworpen kan worden aan wetenschappelijk onderzoek. Het is een enggeestig en misschien zelfs arrogant om aan te nemen dat we de gehele realiteit met een enkele methode kunnen bevatten. Binnen die context kunnen we ook de visies van plaatsen die stellen dat het zelf kennen praktisch (zie Olsen, 1999; ook aan bod gekomen bij historische inleiding) of principieel (McGinn, 1991; Metzinger, 2003; we zijn cognitief te beperkt om het zelf te vatten of zelf is een illusie) niet mogelijk is.

Dit lost evenwel niet de vraag op voor wie of wat dit zelf een illusie is. Zelfs indien het zelf een illusie blijkt te zijn, neemt dit niet weg dat deze illusie een niet weg te denken aspect van onze omgang met de werkelijkheid vormt. We kunnen ons beter concentreren op pogingen om dit ontologische zelf wetenschappelijke te onderzoeken.

Bij dit onderzoek moeten we – zoals al herhaaldelijk benadrukt – de verschillende aspecten van het zelf duidelijk definiëren. Deze mogen in het onderzoek niet verward worden omdat dit onder andere leidt tot het afdoen van het zelf als illusie. Empirisch onderzoek richt zich voornamelijk op het narratief zelf, waarbij men bijvoorbeeld bekijkt hoe men tot zelfkennis kan komen over dit narratieve zelf.

Zo zien we bijvoorbeeld dat Klein onder andere onderzoek doet naar hoe men tot kennis van de eigen persoonlijkheidstrekken kan komen. Hoewel dit zeer interessant is, zegt dit ons niets over het zelf als experiëntiële dimensie, i.e. de minimale, contextvrije zelf-aanwezigheid in de ervaring. We mogen dus niet op basis van ontdekkingen over zelfkennis van het narratieve zelf, conclusies trekken over dit experiëntiële zelf. Zoals onder andere ook in de neuropsychologie aangetoond werd blijft dit onaangetast bij het wegvallen van de systemen die ons informeren over het zelf als narratief concept.

De vraag die we ons moeten stellen is hoe we het experiëntiële zelf empirisch kunnen onderzoeken? We kunnen de realiteit ervan niet ontkennen, omdat deze zelf- ervaring in de eerste plaats aanleiding geeft tot het stellen van vragen over het zelf (Strawson, 2009). Het feit

dat we ons vragen stellen over het zelf, wijst ons er op dat er zoiets moet bestaan als het zelf als experiëntiële dimensie.
Pogingen tot empirisch onderzoek van deze zelfnotie worden onder andere ondernomen door Ruby en Legrand (2007), die het eerste-persoon perspectief op neurofysiologisch niveau onderzoeken aan de hand van sensorimotorische integratieve processen. De fenomenologische analyses hebben ons geleerd dat we het zelf als experiëntiële dimensie in dit eerste-persoon perspectief kunnen terugvinden, dus neurofysiologisch onderzoek biedt toekomstperspectieven voor de ontdekking van het zelf. Dit is een veelbelovende insteek, maar voorlopig is het evenwel nog wachten op de eerste tastbare resultaten die hiermee geboekt worden.
Een andere onderzoekspiste bestudeert of het ontologische zelf misschien niet gelegen is in de subcorticale delen van het brein. Bij onderzoek naar de systemen die ons voorzien in zelfkennis, concentreert zich men meestal op de corticale delen van het brein. Zoals we al gezien hebben is het experiëntiële zelf evenwel meer basaal dan deze systemen. Voor het idee dat we dit experiëntiële zelf is de subcorticale delen moeten zoeken bestaat enige evidentie. Ten eerste wordt zelf als experiëntiële dimensie niet aangetast bij corticale schade, zoals we gezien hebben bij de vele aangehaalde case studies in deze thesis. Dit biedt evidentie dat we het zelf misschien niet in deze gebieden moeten gaan zoeken. Daarnaast treft men bij onderzoek naar mensen die enkel over een subcortex beschikken, toch een bepaalde vorm van zelfbewustzijn aan die nauw aansluit bij het zelf als experiëntiële dimensie (Shewmon, Holmes, Byrne, 1999). Tenslotte zou men kunnen verdedigen dat het zelf als experiëntiële dimensie ook bij dieren aanwezig is, wat eveneens wijst op een subcorticale lokalisatie van dit mechanisme. Het zelf als experiëntiële dimensie zou zich dus subcorticaal kunnen bevinden, terwijl het zelf als narratief construct zich corticaal bevindt. Hoe dit onderzoek geoperationaliseerd moet worden is evenwel minder vanzelfsprekend, maar het is in ieder geval een veelbelovende onderzoekspiste.

Hoewel een antwoord op het ontologische statuut van het zelf nog niet in zicht is, zijn hier toch een aantal principes naar boven gekomen die men moet hanteren bij onderzoek hiernaar. Het eerste en belangrijkste principe is dat men duidelijk voor ogen moet hebben welke notie van het zelf men aan het onderzoeken. Zo zal onderzoek naar het epistemologische geheugen ons niets bijleren over het zelf als experiëntiële dimensie en kunnen we dus op basis van onderzoek daarnaar niets concluderen over het ontologische statuut van die zelfnotie. Het zelf als experiëtiële dimensie wordt vaak over het hoofd gezien of bewust genegeerd in empirisch onderzoek. Dit is volgens mij een foute benadering. Het zelf als experiëntiële dimensie is een experiëntiële realtiteit. We moeten deze experiëntiële realiteit onderzoeken, zonder ons voorafgaand vast te pinnen op een bepaalde materialistische metafysica die stelt dat deze realiteit slechts een illusie is die wordt opgewekt door het brein. Zoals Churchland (2002) ook stelt maakt zelfs het feit dat dit zelf een illusie zou zijn, het niet minder reëel in de ervaring. Dit is al reden genoeg om er een bepaald zijnsstatuut aan te verbinden en dit zijnsstatuut te proberen te expliciteren.
De vragen naar wat het zelf is en of het bestaat getuigen van een dus overgesimplificeerde blik. Er bestaan er meerdere noties van het zelf die allemaal hun bestaansrecht hebben en zolang deze verschillende noties in het onderzoek uit elkaar gehouden worden zullen we de vragen rond het zelf steeds beter kunnen
beantwoorden.

VI. CONCLUSIE

In deze scriptie hebben we getracht een antwoord te formuleren op wat het zelf is en hoe dit het best onderzocht kan worden. In de inleiding en het historisch overzicht wordt ingegaan op de veelheid aan invullingen van het zelf die er in het huidig wetenschappelijk landschap bestaan. Dit zorgt voor verwarring en problemen om te generaliseren over verschillende onderzoeken en disciplines heen. Dit ontlokt bij bepaalde onderzoekers de overtuiging dat kennis van het zelf prak-

tisch niet mogelijk is. We kunnen hoogstens bepaalde zeer specifieke aspecten ervan onderzoeken, die niet geïntegreerd kunnen worden tot één enkele definitie van het zelf (e.g. Oslen, 1999). Om de situatie nog verwarrender te maken wordt er in veel van het empirisch onderzoek naar het zelf bovendien niet geëxpliciteerd welke invulling van het zelf men hanteert en welke aspecten ervan men onderzoekt. Dit leidt er onder andere toe dat sommige auteurs het zelf afschrijven als een illusie, hoewel ze enkel evidentie aanbrengen tegen een zeer specifieke invulling van het zelf (e.g. Metzinger, 2003).

We hebben in die context ook kort drie populaire invullingen van het zelf besproken die expliciet of impliciet gebruikt worden in de discussies. Ten eerste hebben we het zelf als pure identiteitspool. Dit is een eerder abstracte invulling die het zelf als subject tegenover de ervaring als object plaatst. Het is deze invulling die vaak geviseerd wordt in de non-egologische theorieën. Een andere invulling die we besproken hebben is het zelf als narratieve constructie. Dit is het zelf dat in interactie met de wereld reeds gepersonaliseerd is. Deze invulling is zeer breed en incorporeert onder andere de persoonlijkheid en het levensgeschiedenis. Een laatste visie op het zelf is het zelf als experiëntiële dimensie. Dit zelfconcept bekijkt het zelf als een pre-reflectieve, impliciete aanwezigheid in de ervaring, waardoor men niet langer vasthangt aan de subject-object structuur. Het is deze minimale notie die men ook terugvindt in de fenomenologische analyses. Naar mijn mening is dit de meest aangewezen invulling indien men onderzoek wil doen naar de ontologie van het zelf, omdat de andere invullingen er allemaal op een bepaalde manier afhankelijk van zijn. Naast deze drie invullingen zijn we ook al even ingegaan op een onderscheiding die Klein (2012b) in zijn onderzoek toepast, namelijk het onderscheid tussen het epistemologische en ontologische zelf. Het epistemologische zelf bestaat uit de verschillende neurale systemen die zelfkennis mogelijk maken. Deze staan in nauwe interactie met elkaar, maar kunnen toch onafhankelijk functioneren. Dit blijkt onder meer uit neuropsychologisch onderzoek bij mensen waarbij één van

die systemen weggevallen is. Deze systemen onderbouwen het ontologische zelf, waarmee Klein de subjectieve kern van de ervaring bedoelt. In neuropsychologisch onderzoek doet men voornamelijk onderzoek naar het epistemologische zelf. Het probleem is evenwel dat in dit onderzoek doorgaans het onderscheid tussen het epistemologische en ontologische zelf niet gemaakt wordt. Hierdoor worden op basis van het onderzoek vaak conclusies over het ontologische zelf getrokken, terwijl hier eigenlijk geen onderzoek naar gedaan is. Volgens Klein valt dit te verhelpen door onderzoekers te verplichten duidelijk te expliciteren wat ze bedoelen met hun gebruik van de term zelf, in plaats van te rekenen op de vertrouwdheid van de lezer met wat het zelf is.

Na het uiteenzetten van deze verschillende visies op het zelf, zijn we overgegaan tot een bespreking van twee benaderingen die onderzoek doen naar het zelf, waarbij ik de hoop geformuleerd heb om tot een integratie van deze beide te komen. De eerste benadering is de fenomenologie. Deze wetenschap ontstond in het begin van de 20ste eeuw en wilde een soort van tegengewicht bieden voor een te eenzijdig natuurwetenschappelijk verklaringsproject van de realiteit. Volgens de fenomenologie werkt men binnen de natuurwetenschappelijke benadering met bepaalde aannames die niet onderzocht worden. De fenomenologie wil nu net deze aannames expliciteren en onderzoeken op hun houdbaarheid, m.a.w. de fenomenologie doet aan transcendentaal onderzoek naar de mogelijkheidsvoorwaarden om tot objectieve kennis te komen. Bij dit onderzoek speelt het bewustzijn een vitale rol. In het bewustzijn verschijnen namelijk de objecten die we trachten te onderzoeken. Het is net deze verschijning die voor vanzelfsprekend wordt aangenomen bij natuurwetenschappelijk onderzoek.

Op welke manier kan dit fenomenologisch onderzoek relevant zijn voor het onderzoeksvraag van deze thesis? We hebben gezien dat we via een analyse van het bewustzijn en wijze waarop de ervaringen daarin gegeven zijn, tot de vaststelling komen dat er in die ervaringen altijd een pre-reflectief, impliciet zelfbewustzijn aanwezig is. Het

is dit soort van zelfbewustzijn dat ons erop wijst dat een ervaring altijd aan mij gegeven is. Het is op basis van deze bevindingen dat fenomenologen tot een minimale invulling van het zelfconcept komen, i.e. het zelf als experiëntiële dimensie. Deze invulling is zeer bruikbaar indien men geïnteresseerd is in het ontologische statuut van het zelf. De relevantie van dit concept wordt evenwel vaak over het hoofd gezien of genegeerd door empirische wetenschappers, onder meer omdat fenomenologen zelf te weinig empirische resultaten in hun analyses betrekken.

De andere benadering die we besproken hebben is de neuropsychologie.

Neuropsychologen proberen op basis van onderzoek bij patiënten die een als gevolg van hersenletsel cognitieve dysfuncties vertonen inferenties te doen over het normale cognitieve functioneren. Bovendien worden deze cognitieve dysfuncties gelinkt aan de gebieden van de hersenen waar de schade opgetreden is, wat ons informatie kan bieden over de specifieke functie van bepaalde hersengebieden. Daarnaast zijn we eveneens ingegaan op een ruim scala aan onderzoeksinstrumenten die gebruikt worden binnen de cognitieve neurowetenschappen in het algemeen. De meest robuuste bevindingen zijn degene die men onafhankelijk via deze verschillende methoden kan repliceren.

Indien men deze methode toepast bij onderzoek naar het zelf komt men tot een aantal interessante bevindingen. Zoals reeds gezegd is het leeuwendeel van dit onderzoek – bewust of onbewust – gericht op de neurale systemen die ons in staat stellen tot kennis over onszelf te komen, m.a.w. de systemen die het zelf als narratieve concept ondersteunen. Neuropsychologisch onderzoek naar het wegvallen van een of meer van die systemen leert ons onder meer veel bij over hoe we in staat zijn om tot deze kennis te komen. Men moet echter voorzichtig zijn bij het formuleren van conclusies over het zelf op basis van onderzoek naar deze systemen. Deze systemen zijn niet identiek aan het ontologische zelf, i.e. het zelf als subjectieve centrum van de ervaring. Dit subjectieve centrum kan men niet objectiveren zonder de subjec-

tiviteit te verliezen. Door de laksheid op vlak van definiëring en een gebrek aan kritische interpretatie van de gegevens zien we evenwel in veel onderzoek meent dat men conclusies kan trekken over dit ontologische zelf. Dit leidt tot onnodige verwarring en staat de vooruitgang van het onderzoek sterk in de weg.

Wat bij deze besprekingen naar boven is gekomen zijn twee dingen. Een eerste vaststelling die we moeten maken is dat de neuropsychologie nood heeft aan een meer verfijnd conceptueel kader om onderzoek naar het zelf te doen. Op dit vlak kan de fenomenologie de neuropsychologie heel wat bieden. Daarnaast blijkt dat de fenomenologie zelf ook heel wat kan halen uit een nauwgezettere studie van de neuropsychologische case studies. Zo zagen we onder andere dat er bij een bepaald hersenletsel een dissociatie kan ontstaan tussen een episodische herinnering en de mineness' van die herinnering. In de fenomenologie wordt doorgaans aangenomen dat de 'mineness' een intrinsiek aspect vormt van een episodische herinnering. Het voorkomen van een aandoening waarbij deze gedissocieerd zijn plaatst serieuze vraagtekens bij deze aanname en moet nader onderzocht worden via fenomenologische analyses.

Aangezien de beide disciplines gediend zouden zijn bij een betere kennis van elkaars domein, heb ik een voorstel gedaan tot een geïntegreerde visie. Dit houdt in dat men de voordelen van de beide disciplines combineert om tot een meer gericht onderzoek van het zelf te komen. Deze beide disciplines kunnen elkaars zwakke aspecten mediëren en elkaars sterke aspecten aanvullen. Deze geïntegreerde visie houdt in dat men zich bedient van het conceptuele denkkader van de fenomenologie om nauwgezet te expliciteren welk aspect van het zelf men juist viseert met een bepaald onderzoek. Dit onderzoek zelf kan dan gevoerd worden met de zeer nauwkeurige empirische instrumenten die men in de neuropsychologie vindt. Bij het formuleren conclusie rond de resultaten moet men eveneens rekening houden met de fenomenologische analyse. Eventuele inconsistenties hierbij moeten opgelost worden door zowel de fenomenologische analyse als het neu-

ropsychologisch onderzoek opnieuw te bestuderen. Dit zal leiden tot een meer verfijnd resultaat in de beide disciplines, doordat ze elkaar – met Gallagher's (1997) woorden – wederzijds beperken.

We kunnen deze thesis concluderen door terug te komen op de uitspraak van het orakel van Delfi. In hoeverre kunnen we beantwoorden aan het antieke gebod van Ken uzelf? We hebben gezien dat zelfkennis in zeer sterke mate mogelijk is bij gezonde individuen. Op basis van neurale systemen die instaan voor episodische en semantische geheugen, of onze capaciteit tot zelfreflectie bijvoorbeeld. We moeten hierbij evenwel altijd voor ogen houden welk zelf of welke aspecten van het zelf we aan het bestuderen zijn. Zelfkennis in de zin van kennis over onze persoonlijkheid is niet dezelfde soort kennis als zelfkennis over het zelf als pre-reflectieve aanwezigheid in de ervaring. Om verwarring te vermijden moeten dergelijke aspecten te allen tijde uit elkaar gehouden worden.

Dit lijkt mij het best realiseerbaar door ons bij het onderzoek eerst en vooral te beroepen op de fenomenologie, die zeer genuanceerd met deze zaken omgaat. De fenomenologie is evenwel geen allesomvattende empirische wetenschap, maar eerder een voorafgaande conceptuele stap voor empirisch onderzoek. Voor dit empirisch onderzoek naar het zelf beroepen we ons best op bepaalde neuropsychologische methodes, die bijvoorbeeld zeer gedetailleerd onderzoek kunnen doen naar de anatomie en structuur van het brein, cognitief (dys) functioneren, etc. De geïntegreerde visie van beide disciplines biedt de meest hoopvolle perspectieven op gericht onderzoek naar het zelf, waarbij verwarring omtrent gebruikte noties zo veel mogelijk uitgesloten wordt. Dit zal ons in staat stellen om een steeds verfijnder om te gaan met het gebod *Ken uzelf*.

We hebben evenwel nog een lange weg te gaan. Niettegenstaande het uitblijven van definitieve antwoorden toch veel vooruitgang geboekt en kunnen we zelfs stellen dat de toekomst er rooskleurig uitziet. We zien zowel in de neuropsychologie als in de fenomenologie het besef ontstaan dat een benadering naar het zelf die enkel binnen de eigen

discipline werkt te eenzijdig is om met een dergelijk complex concept om te gaan. De beide disciplines groeien naar elkaar toe en deze beweging levert de beide disciplines veel op.Onderzoekers uit de beide disciplines moeten zich in naam van de efficiëntie in de eerste plaats met hun eigen discipline bezig blijven houden, maar dit sluit niet uit dat men hierbij openstaat voor bevindingen uit andere disciplines en die in het eigen denken integreert.

Albahari, M. (2006) *Analytical Buddism*: The Two-Tiered Illusion of Self. New York: Palgrave Macmillan, 235 p.;

Albahari, M; (2011) *Nirvana and Ownerless Consciousness*. In Siderits, M., Thompson, E., Zahavi, D. (eds.) Self, No Self: Perspectives from Analytical Phenomenological and Indian Traditions, pp.56-78;

Anderson, J. R., Gallup, G. G. (1999) *Self-Recognition in Nonhuman Primates*: Past and Future Challenges. In Haug, M., Whalen, R. E. (eds.) Animal Models of Human Emotion and Cognition, pp.175-194;

Baker, L. R. (2000) *Persons and Bodies*. Cambridge: Cambridge University Press, 233 p.;

Baninch, M. T., Compton, R. (2010) *Cognitive Neuroscience*. Wadsworth: Wadsworth Publishung Company, 595 p.;

Baressi, J., Martin, R. (2011) *History as Prologue*: Western Theories of the Self. In Gallager, S. (ed.) *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford: Oxford University Press, pp.33-56;

Baron-Cohen, S. (1995) *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind.* Cambridge: MIT Press, 171 p.;

Bruce, V., Young, A. (1986) *Understanding Face Recognition*. British Journal of Psychology, 77, pp.305-327;

Butler, J. (1736/1819) *Of Personal Identity*. In The Analogy of Religion. London: Allman and Sawers, pp.211-215;

Caddel, L. S., Clare, L. (2010) *The Impact of Dementia on Self and Identity*: A Sys-

tematic Review. Clinical Psychology Review, 30, pp.113-126;
Cassam, Q. (1997) *Self and World*. Oxford: Clarendon Press, 216 p.;
Churchland, P.S. (2002) *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*. Cambridge: MIT Press, 485 p.;
Conway, M. A.. (2005) *Memory and the Self*. Journal of Memory and Language, 53, pp.594-628;
Cosmides, L., Tooby, J. (2000) *Consider the Source*: The Evolution of Adaptations for Decoupling and Metarepresentation. In Sperber, D. (ed.) Metarepresentations: A Multidisciplinary Perspective, pp.53-115;
Craig, E. (1998) Ontology. In Craig, E. (Ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy* www.rep.routledge.com/article/N039
Craver, C. F. (2007) *Explaining the Brain*: Mechanisms and the Mosaic Unity of Neuroscience. Oxford: Oxford University Press, 328 p.;
Damasio, A. (1999) *The Feeling of What Happens*. San Diego: Harcourt, 386 p.;
Damasio, A., Damasio, H., Van Hoesen, G. W., (1982) *Prosopagnosia*: Anatomic Basis and Behavioral Mechanisms. Neurology, 32, pp.331-341;
Dennett, D. (2007) *Heterophenomenology Reconsidered*. Phenomenology and the Cognitive Sciences, 6, pp.247-270;
Donald, M. (1991) *Origins of the Modern Mind*: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition. Cambridge: Harvard University Press, 413 p.;
Earle, W. E., (1972) *The autobiographical Consciouness*. Chicago: Quadrangle Books, 235 p.;
Evans, C. O. (1970) *The Subject of Consciousness*, London: George Allen and Unwin, 240 p.;
Fodor, J. A. (1974) *Special Sciences* (Or: The Disunity of Sciences as a Working Hypothesis). Synthese, 28, pp.97-115;
Foster, J. K, Jelicic, M. (1999) *The Memory*: Systems, Process, or Function? New York: Oxford University Press, 297 p.;
Gallagher, S. (1997) *Mutual enlightenment*: Recent Phenomenology in Cognitive Science. Journal of Consciousness Studies, 4, pp.195-214;
Gallagher, S., Zahavi, D. (2012) *The Phenomenological Mind*. New York: Routledge, 271 p.;
Gallup, G. G. (1970) *Chimpanzees*: Self-Recognition. Science, 167, 86-87;

Gergen, K. J. (1971) *The Concept of the Self*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 110 p.;
Gillihan, S. J., Farah, M. J. (2005) *Is Self Special?* A Critical Review of Evidence from Experimental Psychology and Cognitive Neuroscience. Psychological Bulletin, 131, 76-97;
Goldenberg, G. (2003) *Disorders of Body Perception and Presentation*. In Feinberg, T. E., Farah, M. J. (eds.) *Behavioral Neurology and Neuropsychology*, pp.285-294;
Happe, F. (1999) *Autism: Cognitive Deficit or Cognitive Style?* Trends in Cognitive Science, 3, pp.216-222;
Hasker, W. (1999) *The Emergent Self*. New York: Cornell U.P., 240 p.;
Heidegger's Gesamtausgabe Band 24: Heidegger, M. (1919) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann (1979);
Heyes, C. (1995) *Self-Recognition in Mirrors:* Further Reflections Create a Hall of Mirrors. Animal Behavior, 50, 1533-1542;
Hosbson, P.(2011) *Autism and the Self*. In Gallager, S. (ed.) The Oxford Handbook of the Self. Oxford: Oxford University Press, pp.571-591;
Hume, D. (1888) *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press;
Husserliana 3: Husserl, E. (1913) *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie un phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reien Phänomenologie. Den Haag: Martinus Nijhoff (1976);
Husserliana 18: Husserl, E., (1900) *Logische Untersuchungen*. Erster Band. *Prolegomena zur reinen Logik*. Den Haag: Martinus Nijhoff (1969);
Husserliana 19: Husserl, E. (1901) *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Den Haag: Martinus Nijhoff (1984);
Jack, A. I., Roepstorff, A. (2002) *Introspection and Cognitive Brain Mapping: From Stimulus Response to Script-Report*. Trends in Cognitive Sciences, 6, pp.333- 339;
Jackson, F. (1986) *What Mary Didn't Know. The Journal of Philosophy*, 83, pp.291-295;
James, W. (1890) *Principles of Psychology*. New York: Henry Holt;
Keenan, J. M. (1993) *An Examplar Model Can Explain* Klein and Loftus' Results. In Srull, T. K., Wyer, R. S. (eds.) *Advances in Social Cognition*, 5, pp.69-77;

Keenan, J. P.(2003), Wheeler, M., Platek, S. M., Lardi, G., Lassonde, M. (2003) *Self- face Processing in a Callosotomy Patient*. European Journal of Neuroscience, 18, pp.2391-2395;
Kihlstorm, J. F., Klein S. B. (1994) *The Self as a Knowledge System*. In Wyer, R. S., Srull, T. K. (eds.) *Handbook of Social Cognition*, 1, pp.153-208;
Klawonn, E. (1991) *Jeg'ets ontology. Odense*: Odense Universiteitsvorlag; Klein, S. B. (2012a) *What is the Self?*: Approaches to a Very Elusive Question.
Social Cognition, 30, pp.363-366;
Klein, S. B. (2012b) *The Self and its Brain*. Social Cognition, 30, pp.474-518;
Klein, S. B. (2012c) *The Self and Science: Is it Time for a New Approach to the Study of Human Experience?* Current Directions in Psychological Science, 21, pp.253-257;
Klein, S. B., Chan, R. L., Loftus, J. (1999) *Independence of Episodic and Semantic Self-Knowledge*: The Case from Autism. Social Cognition, 17, pp.413-436;
Klein, S. B., Cosmides, L., Constabile, K. A. (2003) *Preserved Knowledge of Self in Case of Alzheimer's Dementia*. Social Cognition, 21, pp.157-165;
Klein, S. B., Cosmides, L., Costabile, K. A., Mei, L. (2002) *Is There Something Special about the Self?* A Neuropsychological Case Study. Journal of Research in Personality, 36, pp.490-506;
Klein, S. B., Cosmides, L., Murray, E. R., Tooby, J. (2004) *On the Acquisituin of Knowledge about Personality Traits*: Does Learning About the Self Engage Different Mechanisms Than Learning About Others? *Social Cognition*, 22, pp.367-390;
Klein, S. B., Cosmides, L., Tooby, J., Chance, S. (2002) *Decisions and the Evolution of Memory*: Multiple Systems, Multiple Functions. Psychological Review, 109, pp.306-329;
Klein, S. B., Gabriel, R. H., Gangi, C. E., Roberston, T. E. (2008) *Reflections on the Self*: A Case Study of a Prosopagnosic Patient. Social Cognition, 26, pp.766- 777;
Klein, S. B., Gangi, C. E. (2010) *The Multiplicity of Self*: Neuropsychological Evidence and its Implications for the Self as a Construct in Psychological Research. Annals of the New York Academy of Science, The Year in Cognitive Neuroscience, pp.1-15;
Klein, S. B., German, T. P., Cosmides, L., Gabriel, R. (2004) A *Theory of Autobiographical Memory*: Necessary Components and Disorders Resulting from Their Loss. Social Cognition, 22, p.460-490;

Klein, S. B., Lax, M. L., Gangi, C. E. (2010) A *Call for an Inclusive Approach to the Social Cognitive Neurosciences*. Social Cognition, 28, pp.748-756;

Klein, S. B., Loftus, J. (1988) *The Nature of Self-referent Encoding*: The Contributions of Elaborative and Organizational Processes. Journal of Personality and Social Psychologie, 55, pp.5-11;

Klein, S. B., Loftus, J., Kihlstorm, J. F. (1996) *Self-Knowledge of an Amnesic Patient*: Toward a Neuropsychology of Personality and Social Psychology. Journal of Experimental Psychology: General, 125, pp.250-260;

Klein, S. B., Nichols, S. (2012) *Memory and the Sense of Personal Identity*. *Mind*, 121, pp.677-702;

Klein, S. B., Rozendal, K., Cosmides, L. (2002) A *Social-Cognitive Neuroscience Analysis of the Self*. Social Cognition, 20, pp.105-135;

Kriegel, U. (2004) *Consciousness and Self-Consciousness*. Monist, 87, pp.185-209;

Lewis, M. (2203) *The Development of Self-Consciousness*. In Roessler, J., Eilan, N. (eds.) Agency and Self-Awareness, pp.275-295;

Lieberman, M. D., Jarcho, J. M. Satpute, A. B. (2004) *Evidence-based and Intuition-Based Self-knowledge*: An fMRI Study. Journal of Personality and Social Psychology, 87, pp.421-435;

Locke, J. (1731) *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Edmund Parker;

Lombardo, M.V., Barnes, J. L., Wheelwright, S. J., Baron-Cohen, S. (2007) *Self-Referential Cognition and Empathy in Autism*. PloS ONE, 9, pp.1-11;

Luria, A. R. (1972) *The Man with a Shattered World*. Cambridge: Harvard University Press, 165 p.;

Martin, R. C. (2000) *Contributions from the Neuropsychology of Language and Memory to the Development of Cognitive Theory*. Journal of Memory and Language, 43, pp.149-156;

Mead, G. H. (1962) *Mind, Self, and Society*: From the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago: University of Chicago Press, 440 p.;

McGinn, C. (1991) *The Problem of Consciousness*: Essays Toward a Resolution. Oxford: Blackwell Publishers, 216 p.;

Merlau-Ponty, M. (1963) *The Structure of Behaviour*. Trans. Fisher, A. L. (1965) PA:

Duquesne University Press, 256 p.;
Metzinger, T. (2003) *Being No One*. Cambridge: MIT Press, 713 p.;
Nagel, T. (1974) *What Is It Like to Be a Bat?* Philosophical Review, 83, pp.435-450;
Natorp, P.(1912) *Allgemeine Psychologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr;
Nietzsche, F. (1960) *Werke III*. Munich: Carl Hanser Verlag;
Olson, E. (1999) *There is No Problem of the Self*. In Gallagher, S., Shear, J. (eds.) Models of the Self, pp.49-61;
Olson, E. (2007) *What are We?* A Study in Personal Ontology. New York: Oxford University Press, 264 p.;
Papa-Grimaldi, A. (1998) *Time and Reality*. Aldershot: Ashgate, 229 p.;
Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 560 p.;
Parnas, J. (2003) *Self and Schizofrenia: A Phenomenological Perspective*. In Kircher, T., David, A. (eds.) *The Self in Neuroscience and Psychiatry*, pp.217-241;
Parnas, J., Sass, L. A. (2011) *The Structure of Self-Consciousness in Schizofrenia*. In Gallager, S. (ed.) *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford: Oxford University Press, pp.521-546;
Pennington, B. F., Ozonoff, S. (1996) *Executive Functions and Developmental Pathology*. The Journal of Child Psychology and Psychiatry, 37, pp.51-87;
Polanyi, M. (1967) *The Tacit Dimension*. New York: Anchor Books, 108 p.;
Reid, T. (1785) *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edinburgh: Bell and Robinson;
Rogers, T. B., Kuiper, N. A., Kirker, W. S. (1977) *Self-reference and the Encoding of Personal Information*. Journal of Personality and Social Psychology, 35, pp.677-688;
Ruby, P., Legrand, D. (2007) *Neuroimaging the Self?* In Rossetti, Y., Haggard, P., Kawato, M. (eds.) *Sensorimotor Foundations of Higher Cognition*, pp.293- 318;
Sartre, J.-P.(1936) *The Transcendence of the Ego*. Trans. Barnes, H. E. (1957) New York: Philosophical Library, 120 p.;
Schechtman, M. (1990) *Personhood and Personal Identity*. Journal of Philosophy, 87, pp.71-92;
Scoville, W. B., Milner, B. (1957) *Loss of Recent Memory after Bilateral Hippocampal Lesions*. Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry, 20, pp.11-21;
Shewmon, D. A., Holmes, G. L., Byrne, P.A. (1999) *Consciousness in Congenitally*

Decorticate Children: Developmental Vegetative State as Self-Fulfilling Prophecy. Developmental Medicine and Child Neurology, 41, pp.364-374;
Shoemaker, S. (1970) *Persons and their Past.* American Philosophical Quarterly, 7, pp.269-285;
Sierra, M., Berrios, G. E. (1997) *Depersonalization*: A Conceptual History. History of Psychiatry, 8, pp.213-229;
Stapp, H. P.(2011) *Mindful Universe*. New York: Springer-Verlag, 226 p.;
Steup, M. (2014) *Epistemology*. In Zalta, E. N. (ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy, http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/epistemology/;
Strawson, G. (1994) *Mental Reality*. Cambridge, MIT Press, 337 p.;
Strawson, G. (2000) *The Phenomenology and Ontology of the Self*. In Zahavi, D. (ed.) Exploring the Self, pp.39-54;
Strawson, G. (2011) *The Minimal Subject*. In Gallager, S. (ed.) The Oxford Handbook of the Self. Oxford: Oxford University Press, pp.253-278;
Suddendorf, T., Corballis, M. (1997) *Mental Time Travel and the Evolution of the Human Mind*. Genetic, *Social, and General Psychology Monographs*, 123, pp.133-167;
Thompson, E. (2007) *Mind in Life*: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind. Cambridge: Harvard University Press, 543 p.;
Tranel, D., Damasio, A. (1988) *Nonconscious Face Recognition in Patients with Face Agnosia*. Behavioral Brain Research, 30, pp.235-249;
Tulving, E. (1985) *Memory and Consciousness.* Canadian Psychology, 26, pp.1-12;
Tulving, E. (1993) *Self-Knowledge of an Amnesic Individual is Represented Abstractly*. In Srull, T. K., Wyer, R. S. (eds.) Advances in Social Cognition, pp.147-156;
Uttal, W. R. (2001) *The New Phrenology*. Cambridge: MIT Press, 275 p.;
Valera, F. J. (1996) *Neurophenomenology*: A Methodological Remedy to the Hard Problem. Journal of Consciousness Studies, 3, pp.330-350;
Vogeley, K., Gallagher, S. (2011) *Self in the Brain*. In Gallager, S. (ed.) The Oxford Handbook of the Self. Oxford: Oxford University Press, pp.111-137;
Zahavi, D. (2005) *Subjectivity and Selfhood*. Cambridge: The MIT press, 265 p.;
Zurif, E. B., Garnder, H., Brownell, H. H. (1989) *The Case Against the Case Against Group Studies*. Brain and Cognition, 10, pp.237-255;

A mere bare fraud is just what our Western common sense will never believe the phenomenal world to be. W. James, *Talks to teachers*

THE PRINCIPLES OF PSYCHOLOGY VAN WILLIAM JAMES GELDT ALS EEN KLASSIEK WERK. Het mag waar zijn dat weinig psychologen het werk van begin tot einde hebben gelezen – dit geldt zelfs voor de Amerikaanse psychologen –, zij die het wel lazen zijn het eens met John Dewey: wat men ook op grond van nieuwere ontwikkelingen en van onze meer gedifferentieerde kennis over de inhoud ervan denkt, het werk is even klassiek als Locke's *Essay of Hume's Treatise*.

Het is een origineel werk. Wanneer James het de psychologische kennis aan het einde van de 19e eeuw samenvat, doet hij dat in een geheel eigen stijl en in een oorspronkelijke visie die beide de tijdsgebondenheid van zijn concrete gegevens verre overschrijden. De hele rijkdom van de beschrijvingen en inzichten, opgetast in de 1400 bladzijden van de *Principles* systematisch uit te werken en te verduidelijken, was echter een onuitvoerbare opgave. Temeer omdat James zo geboeid is geweest door de verschijnselen die hij met zeldzame levendigheid schildert, dat hij nooit tot de ontwikkeling van een methodisch streng bepaald systeem kwam. Zijn aard en opvattingen verzetten zich daar trouwens tegen. Systematiek was in zijn ogen een intellectualistisch dwangbuis, een kunstig, maar ook kunstmatig vangnet waarin je vergeefs probeert de wisselende verschijnselen vast te houden. Geen wonder dat hij regelmatig, wanneer hij een probleem tot oplossing brengt, midden in een paradox belandt, een productieve paradox wel te verstaan. Want wanneer in het onsystematische van zijn denken een zwakheid ligt, is deze tevens een symptoom van de kracht van zijn positie. In de woorden waarmee hij Bergson, met wie hij na 1902 correspondeerde:

Dat hij ons geen gesloten systeem geeft, zal natuurlijk fataal voor hem zijn in intellectualistische ogen. Hij roept alleen op en nodigt uit; maar eerst annuleert hij het intellectualistisch veto, zodat wij nu met de werkelijkheid mee kunnen gaan met een wijsgerig geweten dat nooit tevoren geheel onbelast was.

Het had ook omgekeerd kunnen zijn. Want James zag in de Franse wijsgeer niet alleen een geestverwant, maar in zijn schets van Bergson ook zichzelf getekend. Het is ons dan ook niet verwonderlijk dat Bergson op zijn beurt schrijft, dat een samenvatting van James' colleges één centrale gedachte op de voorgrond brengt: de noodzaak, de begrippen, de simpele logica, en tenslotte de werkwijze te overschrijden van een te systematische filosofie die het geheel van alle dingen voorop stelt. Noemde James niet een van zijn boeken: *A pluralistic universe*?

Veelvormig en meervoudig zijn ook de beginselen van zijn psychologie die innerlijke tegenspraken niet ontwijkt wanneer het erom gaat de onmiddellijke beleving te verwoorden en in verband te brengen met de natuurwetenschappelijk georiënteerde kennis van lichamelijke verschijnselen.

Paradoxaal is deze psychologie ook in de meest letterlijke betekenis van het woord: ongewoon, ingaand tegen datgene wat men in de psychologie gewend is. Hier komt aan het woord die zich door zijn omvangrijke kennis van psychologische systemen niet heeft laten vastleggen, maar onophoudelijk is blijven zoeken naar de beste wijze, het eigene van de psychologie tot uitdrukking te brengen. Meer dan eens brengt dit hem in de nabijheid van een *fenomenologische psychologie*. In de eigen terminologie van James: zijn psychologie is het onderwerp, de topic van beschouwingen. Maar de behandeling beperkt zich niet tot een zuiver commentaar; als context werd de *fenomenologie* gekozen. Deze context bepaalt de betekenis waarin James voor ons zal verschijnen. Dit is geen willekeurige interpretatie; de psychologie van James opent de weg naar een *fenomenologische psychologie*, al wordt deze weg ook weer herhaaldelijk opgebroken. Het is opmerkelijk dat Husserl, naar aanleiding van een eigen college over psychologie, in zijn dagboek zegt: *<James' Psychologie, von der ich nur einiges und ganz weniges lesen konnte, gab einige Blitze. Ich sah, wie ein sehr und origineller Mann sich durch keine Tradition binden ließ und, was er schaute, wirklich festzuhalten und zu beschreiben suchte. Es war wohl dies er Einfluss nicht ohne Bedeutung für mich...>.*

Later noemt hij James de enige die het verschijnsel van de horizon bemerkte; een term die in de fenomenologie een belangrijke functie heeft. Ook tegenover A. Metzger liet Husserl zich in Freiburg gunstig over James uit. Ten onrechte meent Metzger echter dat James' psychologisme en empirisme Husserl zouden hinderen. Husserl sprak zich daarover immers ondubbelzinnig uit. Zijn het verwantschappen op detailpunten? Latere studies maken uit welke feitelijke invloed James op de ontwikkeling van Husserls denken uitoefende. Ook zonder kennis van de feitelijke verbanden is het onmiskenbaar dat er een fundamentele verwantschap tussen beide denkers bestaat zoals Gurwitsch schrijft in *Théorie du champ de la conscience* uit 1957.[1]

J. Linschoten, *Geschiedenis der psychologie* in Langeveld 1971
G. W. Allport, *The productive paradoxes of William James* 1943
J. Dewey, *The principles* 1943
W. James, A *pluralistic universe*. New York 1928
H. Bergson, *Écrits et paroles*. Parijs, 1957
E. Husserl, *Persönliche Aufzeichnungen*, 1956
E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Den Haag 1954
A. Metzger, *William James and the crisis of philosophy*, N.Y. 1942
E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II 1901, Bd. II/1 Halle 19223: *Wie wenig James' geniale Beobachtungen auf den Gebiet der deskriptiven Psychologie der Vorstellungserlebnisse zum Psychologismus zwingen, ersieht man aus der vorliegenden Schrift. Denn die Forderungen, die ich dieser ausgezeichneten Forscher in der deskriptiven Analyse verdanke, haben meine Losung vom psychologistischen Standpunkte nur begünstig'*, Halle 1922

In Husserl's persoonlijke bibliotheek bleken de meeste zelfstandige publicaties van James aanwezig. Op de verkorte uitgave van de psychologie na vertonen deze geen sporen van bestudering. Van twee overdrukken die James

1 Johan Linschoten in de inleiding bij *Op weg naar een fenomenologische psychologie,* J. Bijleveld Utrecht 1995

Husserl toezond, vertoont *The knowing of things together* zulke sporen wel, *A world of pure experience* niet.



X


JAN LIGTHART
LETTERKUNDIGE STUDIËN
DE KLEINE JOHANNES
EERSTE DEEL
DOOR FREDERIK VAN EEDEN
ZEVENDE DRUK
J. B. WOLTERS - GRONINGEN, DEN HAAG

'Deze studie is door liefde en bewondering in de pen gegeven.'

fiEen verkorte en geredigeerde versie van

Jan Ligthart, *Letterkundige Studiën* I

De kleine Johannes

te Groningen bij J. B. Wolters' u. m., 1902





MARIE, ONDERWIJZERES, ZELF UIT EEN ONDERWIJZERSGEZIN, IS JAN LIGTHARTS LEVENSLANGE GELIEFDE, MEDEWERKER EN RAADGEVER GEWEEST.

Jan Ligthart

DE KLEINE JOHANNES

De groei van een jonge ziel
tot in de adolescentie,
waarover Van Eeden zelf schreef:

*Het heeft veel van een sprookje, mijn verhaal,
maar het is toch allemaal echt zo gebeurd.
Zodra je het niet meer gelooft moet je niet meer
verder lezen, want dan is het niet voor jou
bedoeld.*

Fenomenologische pedagogiek

INLEIDING

Soeckt door myn' bladeren hoe 't inde wortel staet, ...en leest, gelyck het was,
'T geen ick maer geeren schreev, om dat ick 't geeren las. Huygens

DAT IK HET AANDURF OM *De kleine Johannes* in het openbaar te bespreken komt in de eerste plaats omdat ik dit boek liefheb.

Vlak na het verschijnen werd het me door vriendelijke hand cadeau gegeven met de woorden: 'Probeer dit sprookje eens te begrijpen. Ik voel het wel, maar verklaren kan ik het niet.' Ik las het, en het verging mij als de geefster: ik voelde het, maar ook ik kon niet alles begrijpen.

Maar ik las het nog eens, en nog eens. En bij elke nieuwe lezing zag ik meer, dieper en detaillistischer, totdat uiteindelijk bijna elke bijzonderheid met volkomen heldere stem tot me sprak en ik het grote geheel tot in bijna elk detail begreep.

Toen leefde het boek voor me, tot in de fijnste vertakkingen toe. Overal voelde ik de mensenziel trillen, overal hoorde ik de menselijke geest spreken. Ik kreeg het lief. Wat eerst een losstaand of nietszeggend verschijnsel was, bleek meer en meer een deel van het geheel te zijn.

Een echt boek is als een stuk natuur. Het is eerst in de geheimvolle ruimten van het innerlijk leven ontkiemd en tot ontwikkeling gekomen. Toen het volgroeid was heeft de eigenaar er ons iets van laten zien door de wondere trilling die we taal noemen, mysterieuze samensmelting van ziel en klank. En altijd zal dit echte boek zich van het maakwerk blijven onderscheiden door de rijkdom van gedachte en stemming die zich aan de lezer ontvouwt. Wat deze eerst koud liet, zal hem straks warme belangstelling inboezemen en onmisbaar blijken te zijn in de harmonie van het geheel.

Ten tweede ontleen ik de moed om over *De kleine Johannes* te schrijven aan het feit dat er zo verschillend over dit boek wordt gedacht.

Sommigen verklaarden onomwonden dat ze weinig of niets van dit zonderlinge werkje begrepen. Ze konden de waardering en bewondering niet begrijpen die het onder jongeren verwierf en schreven het succes toe aan de waan van de dag.

GEEN SPROOKJE MAAR WERKELIJKHEID

'Ik zal u iets van de kleine Johannes vertellen. Het heeft veel van een sprookje, mijn verhaal, maar het is toch alles werkelijk zo gebeurd.' Met deze kalme mededeling begint het boek, een mededeling die we letterlijk kunnen opvatten.

Door dit rustige en eenvoudige begin – in zijn kinderlijke eenvoud zo mooi de juiste toon treffend die zo goed bij het sprookje past – over dit simpele zinnetje lees je makkelijk heen als een onbeduidend inleidend woord. Maar achter dit vreemde sprookje zit een doorleefde werkelijkheid. In dit zinnetje reikt de auteur ons de sleutel van zijn binnentuin.

Wie de sleutel niet aanneemt verlaat het oord even wijs als hij er gekomen is en blijft een vreemdeling in deze tuin.

Alles in De kleine Johannes is echt. Het is de vertolking, de dichterlijke uitdrukking van wat werkelijk gebeurd is. De ervaring is hier aan het woord en het sprookje is de poëtische inkleding hiervan. Je kunt De kleine Johannes gerust een autobiografie noemen.

Van Eeden houdt zich met zijn eigen inhoud bezig. Hij daalt af in de diepte van zijn eigen bestaan en probeert in dat geheimzinnige donker wegwijs te worden. In dichterlijke vorm vertelt hij ons over zijn spirituele ontwikkeling. Hij laat de groei van zijn innerlijk leven zien.

'Zodra gij het niet meer gelooft' – zo spreekt hij de lezer toe – 'moet ge niet verder lezen, want dan schrijf ik niet voor u.'[1]

Natuurlijk. Maar wie hem niet gelooft? Nee, wie hem niet begrijpt, wie het sprookje niet verstaat, wie achter de sluier niet de werkelijkheid ziet, moet maar niet verder lezen.

Willst du die andern verstehen, blick' in dein eigenes Herz, zegt Schiller. Ja, en daarna keer ik terug op de inhoud van dit boek over de adolescentie.

---

1 Vgl. R. Otto: 'Wie zich niet kan bezinnen op een moment van diepgevoelde religieuze bewogenheid wordt verzocht niet verder te lezen'. *Het heilige*, Amsterdam 2012

We leven in twee werelden. De eerste is ons dagelijks bestaan. We grazen in de groene weiden van ons persoonlijk en maatschappelijk welzijn. De tweede is een andere wereld.

Ik herinner me de avond nog toen deze waarheid helder en krachtig tot mij doordrong. Ik was zestien jaar en op weg naar huis. Zoals altijd keek ik op mijn eenzame wandeling naar boven, naar de sterrenhemel. De millioenen gouden puntjes in dat diepdonkerblauw schitterden en tintelden me toe en ik neuriede het liedje dat ik als kind geleerd had en waarin de sterretjes zo vertrouwelijk gevraagd wordt:

Sterretjes, zie ik u blinkend staan,
Is het mij vaak door het hoofdje gegaan:
Waar komt ge 's avonds toch wel vandaan?
Waar gaat gij 's morgens weer heen?
Weet ge de weg zo alleen?

De sterren waren voor mij steeds 'sterretjes' geweest, gouden lichtjes, en geen godsdienst- of natuurkundeles had me voor de majesteit van de sterrenhemel de ogen kunnen openen.

Maar nu – plotseling werd ik aangegrepen door het schitterende wonder dat bijna elke nacht tot de mensenziel spreekt.

Het was alsof de sterren loslieten van het uitspansel en me naderden, naderden in letterlijke zin. De tintelende goudpuntjes groeiden langzaam tot kleine ronde goudvlekjes, cirkeltjes met scherpomlijnde omtrek en een gouden uitstraling. En die goudvlekjes breidden zich uit tot grotere cirkels en werden toen gouden bollen, manen, die met aanzwellende snelheid uitgroeiden en groter werden.

Wat altijd een blauw gewelf was geweest met goud besprenkeld, kreeg een dieptedimensie.

Het heelal was vol blinkende bollen, los zwevend in de leegte. Naarmate ze groter werden doken er vanuit de diepte van de hemel steeds nieuwe goudpuntjes op die naderend en uitzettend weer gevolgd werden door miljoenen andere die tot nog toe volkomen onzichtbaar waren geweest maar nu langzaam uit de ondoordringbare verte tevoorschijn kwamen. – Ik zag mijzelf staan aan de oppervlakte van een kleine bol die Aarde heette en steeds kleiner werd naarmate de sterren aangroeiden in aantal en omvang. Had ik tot vandaag alleen oog gehad voor de hemellichamen boven me, nu, alsof ik over de horizon heen kon zien, zag ik ook links en rechts van de Aarde vuurbollen aanzweven, en op het laatst ook onder haar.
Ik sidderde. Een machtige ontzetting greep me aan. Ik stond midden in het heelal. De geweldige *grandeur* van de hemelruimte sprak tot me. Ik voelde me een heelalbewoner.
De schooljongen voelde zich burger van de oneindige ruimte.

Een droevig burgerschap, dat hem moedeloos maakte.

Wat is de mens anders dan een stofdeeltje in de oneindigheid, een ademtocht in de eeuwigheid, een tijdelijke opleving op Aarde en met deze zwevend in de ruimte?
Een eeuwigheid lag achter me, donker verleden. Een eeuwigheid lag vóór me, donkere toekomst. Tussen beide eeuwigheden in leefde ik, een vluchtig verschijnsel, een verschietende ster aan de diepdonkere hemel. Maar waarom dan die geest die dat allemaal overzien kan? Vanwaar het bewustzijn van eigen bestaan en van al het omringende? Dat verheffende geestelijk element – wat was het, vanwaar kwam het?
Die lichtsprank, stralend in zijn stoffelijk *wezen*, was die niet ook een molecuul van het eeuwige licht als het lichaam deel was van de eeuwige materie? Of zou die geest zich nergens hoger, rijker en machtiger manifesteren dan in de mens? Zou de nietige mens geestelijk de hoogste openbaringsvorm zijn?

Het is dan droevig met hem gesteld, met hem die alles kan overzien maar niets doorzien kan. Hij die alles kennen mocht maar niets kan begrijpen. Hij die met al zijn kracht de machteloosheid zelf is. Hij die kan grijpen naar de waarheid maar haar nooit kan begrijpen. Hij die onafgebroken gebukt gaat onder de wetenschap van eigen onwetendheid. Onnoemelijk beter zou het dan wezen dode stof te zijn waarin geen verlangen leeft; geen geestelijk bestaan te bezitten dat zich van zijn eigen onmacht volkomen bewust is en geen hogere geest boven zich kent.
Zo kon het toch niet zijn? Zoals het klompje stof dat de menselijke vorm had aangenomen maar een klein bouwseltje was in en van het grote heelal, zo was de in die materie werkende geest een minuscuul deeltje van de eeuwige geest, de universele ziel die het heelal doortrilde als een tintelende afglans van het heilige licht.
Die lichtsprank blijft gloren, ook wanneer de materie uiteenvalt.
Geen vluchtig verschijnsel is de mens, maar een eeuwig wezen, voortgekomen uit God en weer reikhalzend naar God. Een eeuwige ziel, dolend in de ballingschap van de tijd, gebonden in de ketenen van het stof, en zuchtend naar bevrijding, naar terugkeer tot zijn oorsprong.[1]

U heeft de Oneindige uitgeademd,
Gij vindt geen rust dan in God zelf.

1 Vgl. William James, *De onsterfelijkheid van het bewustzijn*, Amsterdam 2016

'Zoekende kinderen van vaders geslachte.' Zo spreekt Peter de Genestet ons toe, dezelfde gedachte uitdrukkend als Jan ten Kate in de twee voorafgaande versregels.
Voelen wij ons allemaal als *zoekende* kinderen van de *Eeuwige*? We laten zo zelden in onze ziel lezen. Alsof we bang zijn anderen deelgenoot te maken van het diepst van ons gemoed. Wie gunt anderen, ja, wie gunt zichzelf een blik in de mysterievolle binnenkamers van zijn innerlijk leven, in het heilige der heilige van zijn bestaan?
Hoe kan de hand naar het zwaard grijpen als de ziel zich haar relatie tot de Eeuwigheid diep en helder bewust is? Hoe kan een harteloos egoïsme tieren als er een verwantschap gevoeld wordt door de relatie die we allemaal hebben tot de Eeuwige?
In ons profane bestaan merken we zo weinig van het verlangen naar God, dat gelijk is aan de sterke dorst van 't hijgend hert naar de waterstromen.
Wanneer we geen vertrouwen hebben dat we het alledaagse kunnen overstijgen, hoe zouden we dan dag aan dag met plezier en liefde kunnen werken aan onszelf en aan de opvoeding van kinderen? Alleen in vertrouwen kunnen we staande blijven, ook wij, 'ongelovigen.'

Zoekende kinderen van Vaders geslachte.

DAAR WAS EEN GROOT EN DICHT BOS. Eeuwenoude stammen droegen zware bladerkronen en heesters met dicht struikgewas ertussen. Paden waren er niet. Als je er doorheen wilt, moet je de takken wegduwen.
In dat woud dwaalden enkele arme kinderen, helemaal alleen. Hoe ze er gekomen waren, ze wisten het niet. Ze wisten alleen dat ze op zekere morgen na een lange, lange nacht vol donkere dromen hier waren ontwaakt. Toen waren ze opgestaan en keken zich heen. En ze hadden zich vreemd en verlaten gevoeld. Waar zouden ze heengaan?

DWALENDE VINDEN WIJ HET SPOOR

Geen kompas wees hen de weg. Ze gingen. Ze volgden een innerlijke drang, zich van niets anders bewust dan dat ze gingen. En... dat ze alleen waren, helemaal alleen.
De een vroeg de ander, maar niemand wist iets, wist iets met zekerheid.
Wel hadden ze, en enkelen vrij sterk, een herinnering aan iets dat in hun lange donkere droom was verdampt, weggevloeid in duisternis. Aan een mooi zonnig landschap met grote frisse velden, heldere beken, blauwe luchten, witte wolken en vriendelijke huizen.
Maar die beelden waren nu als schaduwen, als spookschimmen in de nacht van hun lange droomslaap. En de weg naar dat landschap?
Om hen heen was bos, niets dan donker bos.
Ze zagen de bessen aan de struiken en plukten die. Dan vergaten ze even het droevig-vreemde van hun aanwezigheid daar in dat dichte donkere bos. Soms luisterden ze naar het zingen van de vogels. Dat vulde hun geest in stilzalige stemming. Geen gedachten over verleden of toekomst.
Af en toe, als ze door het volle groen boven hun hoofden een zonneglans zagen, een schittering van goud, was het of de herinnering opleefde aan een onbekend verleden. Alsof hoog tussen de bladeren door de weg was die ze zochten maar die ze met hun voeten nooit zouden betreden. En dan togen ze verder. Met nieuwe moed om te zoeken en – niet te vinden. In hun hart wisten ze: die hen in dit woud had geleid, die hen in dit vreemde oord had doen ontwaken, zou hen er tenslotte ook weer uitleiden. In dit vertrouwen gingen ze verder – zoekende.

Tussen weemoed, strijd en hoop
Vliedt het leven snel voorbij;
Waakzaam, werkzaam wachten wij
Dat het raadsel zich ontknoopt
Wat ons korte leven zij.

Misschien - ‘dwalende vinden wij het spoor.’

ONZE EERSTE LEVENSFASEN

Er is in het leven één tijdperk van volkomen onbezorgdheid. Dat is het tijdperk van eerste kinderjaren, het verwondering wekkende begin van ons later zo rusteloze bestaan.

Gelukzaligheid sluit alle denken aan geluk buiten, dus zeker het streven ernaar. Zuiver geluk is onzichtbaar als kristalhelder water.

Laat het kind zijn onbezorgde jeugd, waarin het niet vraagt, niet zoekt, niet strijdt. Al snel zal hij dit paradijsje verliezen. Zijn nieuwgierigheid zal hem uit dit Eden voeren en dan is terugkeer onmogelijk.1

Eénmaal heeft de mens haar paradijs gekend waar onschuld en onbezorgdheid hand aan hand gingen. En daarna?

De aanleg van het kind hangt af hoe het zijn pelgrimstocht door het leven begint en voortzet. Sommigen beseffen pas laat iets van hun eenzame reis. Bij anderen manifesteert de poëtisch-religieuze aanleg zich vroeg als in een verbazingwekkend gevoel tussen alle nuchterheid van het alledaagse. Ze zoeken hun eigen hoekje. In de verscholen plekjes van de tuin wachten hun vriendjes: fluisterende bloemen, ritselende bladeren, beestjes tussen het gras, zingende vogels in het groen.

Hebben we ze niet allemaal gekend?

Niet alle kinderen worden een Frederik van Eeden, maar hoevelen zijn er die zich niet durven, niet kúnnen geven aan de ouderen omdat ze door hen niet worden begrepen! Bang om uitgelachen te worden keert het kind zich af van hen die juist vertrouwen moeten wekken.

Kon die lieflijke fantasie, kon de omgang met de wereld van planten en dieren maar altijd voortduren! Maar die tijd gaat voorbij.

De waarneming roept vragen op. Het ‘wat’ wordt vervangen door het ‘waarom.’ Niet het kennen maar het begrijpen wordt het doel. Alles vraagt om verklaring. Waarom moeten de bloemen verdorren en de gouden zonnestralen onderschept worden door dreigende wolken? Waarom moet het ene dier het andere verslinden? Waarom moet alles vergaan? Wat is de bedoeling? Wie heeft die rijke steeds stervende wereld gemaakt? Waarom?

WAAROM ZIJN DE MENSEN ZO LIEFDELOOS TEGENOVER ELKAAR? Diepe vragen komen naar boven. Is er een God, die alles heeft geschapen met een doel?
Al het zoeken en onderzoeken helpt ons niet verder. In haast onafgebroken bespiegeling wegzinkend, verliest de adolescent zijn vrolijke levenslust en energieke bewondering.
Een verademing in deze fase brengt de eerste jonge liefde, die mooie neiging van ons lenteleven. Maar niet meer dan een verademing. Ze vlucht al snel voor het verstandelijk onderzoek. De liefde vraagt vertrouwen. Hoe kan ze blijven bestaan als het 'waarom' wordt afgedwongen door een verklarende geest?
Na de verademing – ten slotte een nieuwe ontnuchtering – volgt een dieper doordringen in de aard van ons bestaan en onze samenleving. In die zogenaamde samenleving zien we niets anders dan ellende, egoïsme en leugens. En overal is het einde van alles de dood. Vaak verlangen we naar de rust die onze verdwaalde ziel verlost uit die hel van maatschappelijke liefdeloosheid. In de wetenschap zoeken we licht. Vergeefs. Het koude, gevoelloze, bevredigt ons niet. Ze noteert en registreert de harde feiten verstandelijk.

Hete hoofden, koude harten.

ONS ZOEKEN LEIDT TOT NIETS. Een antwoord op het grote 'waarom' vinden we niet. Maar door de zoektocht naar kennis, het zoeken naar ons eigen geluk, hebben we de treurigheid, het pijnlijke bestaan van onze medemensen leren kennen. Hun verdriet heeft ons bijna onmerkbaar vervuld met een grote, ontfermende liefde. Begonnen met afkeer van de menselijke nuchterheid eindigen we vol innig mededogen met hun dwaasheid, boosheid en ellende. Ons eigen verdriet heeft onze egoïstische neigingen omgebogen tot naastenliefde.

WINDEKIND, HET EENHEIDSGEVOEL

FREDERIK VAN EEDEN HEEFT ZIJN EIGEN GEESTELIJKE ONTWIKKELING IN DE GESCHIEDENIS VAN DE KLEINE JOHANNES AFGEBEELD. De omgeving van Haarlem met haar velden, bossen en duinen is de streek waar hij de natuur leerde liefhebben en door de zorg van zijn kundige vader, en natuurkenner F. W. van Eeden, ook goed leerde kennen.

Het paradijs van een onbezorgde jeugd wordt in het leven van Johannes voorgesteld door een stukje natuur, een plekje diep achter in de tuin '*dat hij het paradijs noemde*' en waar het '*natuurlijk erg heerlijk*' was.

'Daar was' – achter in tuin – 'een groot water waar witte waterlelies dreven en het riet lange fluisterende gesprekken hield met de wind. Aan de overkant lagen de duinen. Het *paradijs* zelf was een klein grasveldje aan de oever. Op warme zomerdagen was hij daar altijd te vinden.'

'Als de zon was ondergegaan, stapelden de wolken zich daar zo, dat ze de toegang van een grot schenen te vormen en in de diepte van die grot schitterde zachtrood licht. Dat was wat Johannes verlangde.'

Het is het oude verlangen van de ziel naar haar bron. Zou dit moment ooit aanbreken? Was er een weg die Johannes naar de lichtgrot kon leiden? Ja, die was er. Aan de kant van de vijver lag een bootje. Het was hem 'streng verboden' om in die boot te gaan. Op een avond werd de verleiding hem te machtig.

'*Langzaam maakte Johannes het bootje los.*'

Luisterend naar de verleiderlijke lokstem had hij zijn paradijs voor altijd verloren. Zal Johannes nu vinden wat hij zoekt? En zal de zoekende ziel van de dichterlijke Haarlemse jongen hier op aarde de godheid vinden?

Drijvend in de gouden pracht wordt Johannes verrast door Windekind, de belichaming van de Natuur, van al het tere, zuivere, naïeve en mooie in de jonge dichtersziel. In één woord: Windekind is de verpersoonlijking van de poëzie, waarvan de '*kracht, uit hoger kracht ontsproten*' is.

Het is opmerkelijk hoe snel Windekinds autoriteit wordt geaccepteerd. Hij komt als een afgezant uit het rijk der licht.
Windekind zegt Johannes toe dat hij hem veel zal vertellen. Windekind zegt niet: ‘nee, nooit!’, maar: ‘nu niet!’ Geen wonder dat Johannes zich vol vertrouwen overgaf. Met een kus op het voorhoofd van Johannes nam Windekind het leven van de kleine zoeker over.
Kostbare schatten worden de kleine Johannes toegezegd. Al zijn gedachten zullen zich daarop richten. Windekind had gezegevierd.

ﬁDe eerste tocht met Windekind _

- was een bezoek aan de krekelschool en het liefdadigheidsfeest waar Johannes het gouden sleuteltje ontving;
- deed Johannes kennismaken met de tegenspoed en het vertrouwen van de glimworm;
- gaf aanleiding tot een nacht in de duinen en eindigde de volgende morgen toen Johannes zonder Windekind maar mét het gouden sleuteltje weer naar huis ging.

ﬁDe tweede tocht was op de vrijdagavond daarna en _

- had alleen tot doel het gouden kleinood onder de duinroos te begraven maar bracht, door Windekinds verhaal, Johannes op de hoogte van het eerste deel van de geschiedenis van de jonge meikever die zich van een roeping bewust wilde worden.

Nu, drie weken later in het hartje van de zomer zal hij, weer op een vrijdagavond, aan zijn derde en laatste tocht met Windekind beginnen en daarop _

- uit de mond van een oude mier de geschiedenis van de vredes- en de strijdmieren horen vertellen;
- met eigen ogen zien hoe een religieus getint feestje verstoord wordt door de verstoorde natuur;

- het droevige slot horen van het verhaal van de jonge meikever;
- leren wat bidden is;
- kennismaken met de kabouter Wistik;
- van deze de geschiedenis leren van Kribbelgauw, de grote held van de kruisspinnen;
- door Wistik naar de mond wordt gepraat met de belofte van *het ware boekje*;
- en ten slotte – Windekind verliezen, voor altijd.

Op de derde tocht zal Windekind zijn grootste triomf vieren, maar daarna zijn macht over de kleine zoeker geheel verliezen.

WINDEKIND WERD VERVANGEN DOOR WISTIK. WIST IK! Een betere naam kon moeilijk voor die *vraaggeest* worden uitgedacht. Waarom moest het juist Windekind zelf zijn die Johannes naar Wistik bracht? De paddenstoelen wilden de nieuwsgierige jongen nog waarschuwen. Wie gelukkig wil zijn moet niet meer verlangen dan het leven geven kan!
Ondanks Wistiks grote wijsheid kon hij Johannes geen bevredigend antwoord geven op zijn vragen over zekerheid en waarheid. Wistik bleef in zijn rol: de vragende geest wéét niet. De onzekere Wistik *geloofde*.

Hoe is het de tallozen vergaan, in de val van die listige kabouter? Ze zochten het boekje, zoals de alchimisten de kunst van het goudmaken. En ze verborgen zich daarvoor tussen de boeken. Maar wat vonden ze? Soms nuttige, wetenswaardige dingen maar van het boekje geen spoor. Geen bibliotheek kon het antwoord geven op de vraag waarom alles is zoals het is. Ze konden vaststellen *wat* er is en ook *hoe* dat is. Maar waarom? Om dat waarom was het hun te doen, althans te doen geweest, toen ze hun onderzoek begonnen. Want hoevelen vergaten onder het zoeken wat ze eigenlijk wilden bereiken? En werd uiteindelijk het middel tot doel verheven?

'Van wie hou je het meest?' had het meisje gevraagd.
'Van Windekind!' had hij willen zeggen. Maar hij aarzelde. Windekind had hem gewaarschuwd: 'Je mag nooit tegen een mens mijn naam noemen. 'Beloof je dat?'
Wie anders dan Windekind kon hem zo'n gevoel van geluk geven?
Half hopend met Windekind samen te zijn, half vrezend op een mensenvraag te zullen antwoorden, zei hij: 'Van jou!' en gaf zich volledig aan de vermeende Windekind over zonder diens naam te noemen.
Een zomerveld prijkt met duizenden madelieven, gouden hartjes in zilveren stralenkransjes. Maar Robinetta bracht haar eigen aard, haar eigen opvoeding mee. Zij was zichzelf. Zij reageerde op zijn fantasie. En zo kon het mooie rijk, dat Johannes om haar heen wilde scheppen, niet hetzelfde zijn als Windekinds rijk van mysterie.
Maar Wistik was hem niet vergeten. Na eerst het droomgeluk van Johannes' jeugd te hebben verdreven, zoals de nachtvorst de meibloesems doet verslappen, zal hij nu ook zijn ijzige adem blazen over de bloesemende liefde.

PLUIZER, HET ANALYSERENDE VERSTAND – DR. CIJFER, DE KILLE WETENSCHAP

'Alleen mensen worden verliefd, en dat is maar goed ook, anders waren ze er al lang niet meer.'
Ziedaar de invloed van *Pluizer*. De mooie, kleurige wolken zijn maar kille, grijze nevels en de mooie, kleurige verliefdheid is een drift tot instandhouding van de soort.
Aan het domme dwalen maakt Pluizers vriend *Hein* een einde. Maar het doodsverlangen in Johannes' woelige adolescentie wordt niet vervuld.

STOF ZIJT GE
TOT STOF ZULT GE WEDERKEREN

De zoekende jongen moest niet naar de Dood, maar naar het Leven, en daartoe allereerst naar *dr. Cijfer* om zich onder zijn leiding aan de wetenschap te wijden.
De naam voor de geleerde karakteriseert de zaak.
Het was bij dr. Cijfer dat Johannes zich ging bekwamen maar toch bleef Pluizer zijn eigenlijke leermeester.
Zelf volgde Frederik van Eeden academische colleges maar boven die invloed ging die van zijn eigen onderzoekende geest.

Waarom is die afgrijselijke tocht door de graven in dit 'mooie' boekje opgenomen? U kunt ook vragen: Waarom eindigt het mooie leven in een walgelijk rottingsproces? Waartoe de dood?
Het is het bewustworden van: *stof zijt ge, en tot stof zult ge wederkeren*.
De kleine Johannes, begonnen met de illusie dat hij een godenkind was, moest leren inzien dat hij een mens was als al die anderen. Daarvoor had Wistik de vragen in hem gewekt, Robinetta de 'verliefdheid', en nu ook Pluizer met het beeld van zijn eigen vergankelijkheid.
Zoekend naar het licht werd het steeds donkerder. Proberend te begrijpen, begreep hij steeds minder. Het enige gevolg van zijn werken en denken was het verlies van al zijn verwarmende gevoelens.
Er zit iets troostrijks en bemoedigends in, dat de boze machten vaak op het laatste moment juist zichzelf treffen. In de drift van hun boosaardig begeren missen ze doel en blijkt ten slotte de kwelling een reddingsdaad. Goddank!
Het vertrouwen in Pluizer is gebroken.

De lente en de liefde - die zouden Johannes kracht geven om zich aan de macht van Pluizer te ontworstelen. In de lente kwam zijn liefde voor zijn vader terug. In zijn oude huis ervoer hij een droevig gevoel van verloren vertrouwelijkheid. Toen zijn zieke vader even zijn ogen opende fluisterde Johannes: 'Dag vader!'
Teruggevonden.

Zijn vader was stervende en Johannes smeekte de Dood om ook hem mee te nemen. Maar de Dood kende hem beter dan hij zichzelf kende. ‘Jij hebt de mensen lief. Je wist het niet, maar je hebt hen altijd liefgehad. Je moet een goed mens worden. Het is belangrijk om een goed mens te zijn.’
En in de zekerheid dat Johannes was voorbereid om een goed mens te worden, liet hij hem alleen in de sterfkamer achter, waar Johannes ‘het hoofd boog over de rand van het bed en huilde bij de dode man.’
Met Faust had hij kunnen zeggen: ‘*Die Träne quillt, die Erde hat mich wieder!*’

TERUGKEER VAN WINDEKIND – JOHANNES' KEUZE

‘Zonnezoon! zonnezoon!’ – Zo hoorde Johannes de zonnestralen zingen die in de sterfkamer weerklonken. Nog altijd zat hij bij het lijk van zijn vader. Maar wás het zijn vader wel? Zachtjes fluisterde hij: ‘Vader! Vader!’ Van het koude, donkere en stille sterfbed kwam geen antwoord. Het antwoord kwam van buiten, uit de volgouden atmosfeer en trilde langs gouden snaren door de vensters heen: ‘*Zonnezoon!*’
Net was er wat rust gekomen of de strijd ontbrandde opnieuw in zijn diep geschokte gemoed.
Nee, hij wilde de vleiende stem van de zonnestralen niet volgen. Het bleke gelaat van de dode man was hem dierbaarder dan het blondgelokte met bloemen omkranste hoofd van het mooie elfje.
‘Arme, lieve vader!’ fluisterde zijn gevoelige kinderliefde.
Het bleke gelaat zweeg en nog luider, nog inniger zongen de warme stralen: ‘Zonnezoon! Zonnezoon!’ Hij hoorde in de zingende stralen weer Windekinds stem. En daar, midden in het licht, schemerende in een waas van goud en blauw, wenkte Windekind hem.
Dat was de oude bekoring van zijn kinderjaren.

WIE IS DIE DUISTERE FIGUUR?

Zijn overleden vader vergetend vloog hij naar buiten...
Hij wenkte hem met zijn rechterhand. In de linker hield hij iets omhoog. Windekind en het gouden sleuteltje! Geen aarzelen meer. Alle vroegere liefde was weer teruggekeerd en openbaarde zich in volle kracht.
Zou Windekind hem opnieuw uit de mensenwereld wegtrekken, en nu misschien voor goed?
Daar zag hij Windekind. 'Een bootje dreef op de brede vuurbaan. Aan de ene kant van de boot stond Windekind, het gouden voorwerp blonk in zijn hand. Aan de andere kant herkende Johannes de duistere Dood.'
Op hetzelfde moment dat Johannes de boot naderde zag hij een kleine gestalte. 'De roodgloeiende golven rezen en daalden onder zijn voet; kalm en rustig kwam hij dichterbij.'
'Het was een mens, zijn gelaat was bleek en zijn oog diep en donker. *Zo diep als de ogen van Windekind, maar in hun blik was eindeloos zachte weemoed,* zoals Johannes die nooit in andere ogen gezien had.'
Wie is die duistere figuur?
'Noem die namen niet': *'Er bestaan stellig onuitsprekelijke zaken. Dit toont zich, het is het mystieke.' – 'Van dat, waarover niet kan worden gesproken, moet men zwijgen.'*
Ook hier de overtuiging dat het woord, eens door een diepvoelende ziel gesproken, en toen, op dát ogenblik, één met het verhevenste en heiligste gevoel, eigenlijk niets zegt. Ook hier de gedachte van Faust, dat het zuivere gevoel door de gewoon geworden klanken meer verborgen of verduisterd dan geopenbaard of verhelderd wordt:

Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsgluth.

'Wie mij kennen wil, gooit die namen weg en luistert naar zichzelf.'

1 Het is veelbetekenend dat de Bijbel in het verhaal van de 'zondeval' Adams daad nergens een zonde noemt. Met de verdrijving uit het Paradijs werd de oorspronkelijke eenheid verbroken. Het overschrijden van de grens kan geïnterpreteerd worden als de pijnlijke maar verruimende verwerving van zelfbewustzijn. Het is de oeroude voorstelling van het menselijke bewustzijn dat eigen keuzes wil maken en zijn grenzen wil verleggen.

(Uit: Kessler & Mok: *Liefdevol opvoeden*, Amsterdam 2008, p. 23)



Gerard Jan Ligthart (1859-1916) was onderwijzer, schrijver en een internationaal vooraanstaand pedagoog.
Rommert Casimir, hoogleraar pedagogiek in Leiden, heeft in 1947 de hoofdgedachten van Jan Ligtharts opvoedkundige denken samengevat in 5 stellingen die de basis vormden en ook gepubliceerd zijn in onze pedagogische uitgave *Liefdevol opvoeden, een kunst* met als ondertitel:
Op een zinvolle manier grenzen stellen en daarbij je goede humeur bewaren.

HET NUMINEUZE

Op 6 augustus 1885, twee maanden voordat de *De kleine Johannes* gepubliceerd werd, schreef Frederik van Eeden in zijn dagboek:
'Vlakbij zag ik zijn blik in de mijne en zijn bleke gelaat opgeheven in het matte schemerlicht. Zijn gelaat was het mijne, als in een spiegel. Ik ging door en het was alsof een kille schaduw op mij viel – als een ijle mist ging de gestalte door mij heen en het duizelde mij. Ik zag als in een afgrond, in de ruimte van duizend eeuwen. Toen liep ik weer alleen onder de stille wolken, naast de schuimende zee en ik wist wie achter mij verder ging. Ver bleef de nevel vóór mij en mijn weg wisselde niet; – maar de gestalte verdween in de nevel, – voor altijd. –'
Van Eeden noemt het: *'Geen mystieke aantrekking maar directe opstuwing'.*
Is hier, net zoals de ervaring die Jan Ligthart beschrijft in *Bewoner van twee werelden*, sprake van een *numineuze ervaring?*
Hoe dan ook, het zou niet hebben misstaan in de collectie werkelijkheidsbelevingen die Tjeu van den Berk citeert in *Het numineuze* uit 2005: 'Het zijn ervaringen die de droomwereld van het kind raken, alsmede de verbeeldingswereld van de volwassene, ervaringen die de grens tussen de zichtbare wereld en het alomvattende waar wij deel van uitmaken voor een moment uitwissen' (*Biblion*, 2005).

Dit ervaringsgerichte laat *De kleine Johannes* passen in een fonds waarin ook William James en Rudolf Otto vertegenwoordigd zijn. *Al het werkelijke moet ergens ervaarbaar zijn, en alles wat ervaren wordt moet ergens werkelijk zijn* schrijft James in *Essays in radical empiricism.*
Rudolf Otto citeert in *Het heilige* op de eerste bladzijde Faust: *Gevoel is alles, een naam op zichzelf betekent niets.* Jan Ligthart sluit zijn studie ermee af. ¶
Rudolf Otto zegt het zo:
Het gevoel van dit mysterie kan met milde stroom het innerlijk vervullen in de vorm van de verheven stille stemming van verzonken aandacht. Het kan overgaan in een rustig vloeiende gestemdheid van de ziel die lang aanhoudt tot zij uiteindelijk wegsterft en de ziel weer in het alledaagse achterlaat. Het kan ook plotseling uit de ziel naar voren breken. Het ontwikkelt zich tot een teer, gelouterd en opgetogen gevoel. Het kan worden tot het stille en deemoedige huiveren en verstommen van het schepsel voor het – ja waarvoor? Voor wat in onuitsprekelijke geheimenis boven alle schepselen is.
Zo zeggen wij het, om toch iets te zeggen. Het is duidelijk dat wij daarmee eigenlijk niets zeggen. Mysterium is de naam voor het verborgene, het onbekende, niet begrepene en verstane, onalledaagse, niet vertrouwde, zonder dat dit nader kan worden bepaald. Toch is er iets mee bedoeld dat positief is. Dit positieve wordt louter in gevoelens beleefd:
«Gefühl ist alles, Name, Schall und Rauch». (*d.m.*)

IN DE LENTE

Aan Windekind

Daar groent het weer, het tere, frisse leven,
Verborgen lang in harde, bruine knoppen;
Wat lentezon, wat malse voorjaarsdroppen,
En 't heeft zich aan de wijde ruimt gegeven.

't Kijkt boven uit der bomen hoogste toppen,
Naar 't hemelblauw, waar witte wolkjes zweven,
En 't gluurt, ook in zijn nederigheid verheven,
Uit plantjes, die zich tussen 't gras verstoppen.

't Groent overal. En overal is 't mooi!
En overal hetzelfde god'lijk wonder,
Wáár zich in lentelicht een blaadje ontplooi!

Wat vindt het popelblad zich heel bijzonder,
Omdat zijn stam zo kloek naar boven streeft?
't Is allemaal Zonnekind, wat door het Zonlicht leeft.

(G. J. L.)

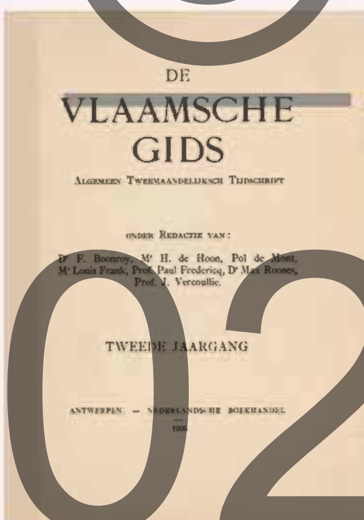
DIT BOEK IS EEN CONTINU COMMENTAAR OP VAN EEDEN'S MEESTERWERK, maar maakt u zich geen zorgen. Ligthart's werk heeft niets van doen met hen die hun diepzinnigheden menen te moeten verduidelijken, het heeft even weinig overeenkomst met letterkundigen die dichterlijke schoonheid en vrijheid wegkrabben, zoals de blinde kip de parels van onder haar poten. Ligthart's studie is een werk van gezond literair begrip en stevig onderlegde bewondering.

De verdienste van Jan Ligthart is dat hij objectief blijft en verduidelijkt dat *De kleine Johannes* geen sprookje, geen louter verdichting is maar doorleefde werkelijkheid, nl. de interpretatie van hetgeen waarachtig gebeurd is in Van Eeden's zielenleven in zijn adolescentie. Zo is *De kleine Johannes* geen kinderboek maar een boek voor de jong-volwassene die, boven de genietingen van het materieel leven, zich bewust is van het sociaal eudemonistische ideaal: de grootste som van geluk voor allen.

Met zijn inlevingsvermogen van het kinder- en jongerengemoed toont Ligthart de verschillende stadia van Johannes' geestelijke ontwikkeling aan: hoe het kind uit de eerste, korte periode van volkomen onbezorgdheid, van volstrekte gelukzaligheid, die het denken erover uitsluit, gebracht wordt tot de tweede periode van belangstellend meeleven in de natuur. Een poëtisch-religieuze inborst als Van Eeden, die al vroeg het vaag bewustzijn van zijn overgevoeligheid ervoer, zonderde zich af in eenzaamheid en leefde daar met zijn fantasie. Volwassenen zonder onbevangen blik begrijpen dit geluk van 't gezelschap van planten en dieren boven dat van mensen niet. (*Windekind*: de fijne, poëtischwerkende fantasie van Van Eeden's uitverkoren Johannes. *Oberon*: de natuur, enz.[1] Daarna komt de drang naar het waarom… Het gerijpte verstand wil weten en begrijpen (*Wistik*). Als een verademing in het angstig wordende kinderleven, de allereerste liefde, de zuivere

1 Henri Conscience kende in zijn kinderjaren ook die periode van trouw meeleven met de natuur. In zijn *Enige bladzijden uit het boek der natuur* (1846) en in *Een O te veel* (1872) vinden wij er de sporen van die in dit opzicht met *De kleine Johannes* een zekere gelijkenis vertonen. Van Eeden leerde van zijn vader in Haarlem's duinen plant en dier kennen. Conscience leerde dit in de *Groene Hoek* van de kluizenaar Verbeeck, zijn mentor in *Enige Bladzijden*. Conscience voelt ook vroeg de drang naar het *waarom*. Bij hem wordt de zucht naar kennis gestild door de kluizenaar met de overgeleverde godsdienstige antwoorden.

neiging van ons lenteleven die uitloopt op een bittere ontgoocheling (*Robinetta, roodborstje*). Daarop volgt een scherpere weetgierigheid. De puber wil dieper doordringen in het bestaan en zoekt naar de bron zelf, in de werkelijkheid (*Pluizer, dr. Cijfer*). Overal vindt hij liefdeloosheid, ellende, gehuichel, egoïsme en als einde van alles de dood. De kennis van de menselijke ellende en eigen verdriet vervullen de gevoelige jongeman met een ontfermende liefde, en wanneer hij kiezen moet tussen de dood, het zaligzijn in al-weten en het lijden met de lijdende mensheid, dan kiest hij het laatste (de teruggekeerde *Windekind* en *Jezus*(?).
Ligthart laat steeds *De kleine Johannes* voor zichzelf spreken en er niets meer in dan de schrijver zelf deed.


DE
VLAAMSCHE
GIDS
ALGEMEEN TWEEMAANDELIJKSCH TIJDSCHRIFT

ONDER REDACTIE VAN:

Dr F. Boonroy, Mr H. de Hoon, Pol de Mont,
Mr Louis Frank, Prof. Paul Fredericq, Dr Max Rooses,
Prof. J. Vercoullie.

TWEEDE JAARGANG

ANTWERPEN — NEDERLANDSCHE BOEKHANDEL

JAN LIGHTHART WERD IN 1859 ALS JONGSTE IN EEN GROOT GEZIN GEBOREN IN DE AMSTERDAMSE JORDAAN. Zijn ouders hadden een kruidenierswinkel.
Hij bezocht verschillende bewaar- en lagere scholen. Zijn genoten opleiding maakte hem tot een bestrijder van mechanische geheugendril. Na zijn onderwijzersdiploma, kreeg hij een aanstelling te Amsterdam. Hij zakte voor de hoofdakte en moest bij een vergelijkend examen te Amsterdam afleggen tegen de methodische C.F.A. Zernike († 1922) en werd in 1885 als hoofd benoemd van een openbare volksschool in Den Haag. Hij bleek een kundig en tactvol leider die zijn ondergeschikten de nodige ruimte gaf. In gemeenschappelijk overleg werd het leerplan herzien; een geschreven blaadje, *Onder één dak*, bevorderde de vruchtbare gedachtewisseling, er werd een nieuw soort *aanschouwend onderwijs* ingevoerd en eenduidigheid gebracht in het totale onderwijsplan. Zijn methode maakte school en er kwamen collega's langs, zoals 100 jaar eerder bij Joh. Pestalozzi, w.o. Ellen Key.[1] Koningin Wilhelmina kwam op bezoek en raadpleegde hem over de opvoeding van haar dochter. Daarnaast doceerde hij Nederlands aan de Rijksnormaalschool en gaf aan volwassenen les in literatuur. Hij werkte mee aan de letterkundige serie *Van alle Tijden*, in *Letterkundige studiën* I verzorgde hij *De kleine Johannes*. Hij schreef artikelen voor *De Schoolwereld*, voor *Oud en Nieuw* voerde hij, met Eduard Heimans en Carl Zernike de redactie. Voor dagbladen schreef hij als als '*meester Jan*'. Op verzoek van uitgever J.B. Wolters belastte Jan Ligthart zich in 1899 met de redactie van een nieuw opvoedkundig weekblad dat hij hij *School* & *Leven* noemde en ook voor ouders was bedoeld. In 1902 werd Rob Casimir mederedacteur won. Na Ligthart's dood zette prof. Casimir het blad nog enkele jaren voort, om daarin Ligthart's

1 De Zwitser Pestalozzi was een belangrijk vernieuwer van volksonderwijs (*Anschauungsunterricht*). De Zweeds-libertijnse pedagoog Key († 1926) formuleerde 4 hoekstenen voor 'De (20e) *eeuw van het kind*': Vroegtijdig onderkennen van individueel talent, concentratie v.d. leerstof, zelfwerkzaamheid en samengaan van school en leven.

nagelaten pedagogische roman *In de Lente des Levens* en het reisverhaal van zijn vrouw Rachel Marie Lion Cachet, *Eret Israel* te publiceren. De voornaamste artikelen van S&L zijn na zijn dood gebundeld door het Ligthart Comité in de bekende bandjes van Wolters: *Verspreide Opstellen* I en II, *Over Opvoeding* I en II en *In Zweden*. Voor eigen schoolgebruik werkte J. L. zijn 'zaakonderwijs' uit: *Het volle Leven*, vier *Handleidingen* bij viermaal zes platen, en schreef met zijn vriend en collega Scheepstra e.a. een reeks schoolwerkjes voor *Lezen, Taal, Aardrijkskunde* en *Biologie*. Al deze boekjes sluiten min of meer aan bij *Het volle Leven*, de methode waarover hij bij voorkeur sprak tot in het buitenland zoals in 1910 in Stockholm en Göteborg, in 1914 in Kopenhagen; Ellen Key blies de bazuin voor hem in de Noorse landen.

Hij was een vlot en geestig spreker en schreef in verzorgd Nederlands. *Ligthart was een artiest* zei Casimir; hij was hartelijk en in de samenleving een beminde en geziene persoonlijkheid, die graag hielp zoals bij de oprichting van de *Haagse Schoolvereniging* van J. H. Kann en van *Het Nederlands Lyceum*, waarvan Casimir de eerste rector werd.

Na zijn Noorse reis in 1914 voelde hij zich uitgeput. Op het einde van dat jaar ging hij naar de bad-inrichting van Laag Soeren, waar hij op een wandeling in het water viel en verdronk. Op zijn graf in Dieren heeft zijn vriend Kann een gedenkteken van Zweeds graniet opgericht, met de bekende woorden uit een van L.'s brieven: *De hele opvoeding is een kwestie van liefde, geduld en wijsheid, en de twee laatste groeien, waar de eerste heerst.* Aan zijn school in de Schilderswijk werd een gebeeldhouwde gedenksteen aangebracht. In het *Nederlands Lyceum* staat een bronzen buste en in het Zuiderpark bij de Ligthart-vijver het monument van *Ot en Sien* onthuld door prinses Juliana. In de onderwijswereld leeft is zijn *Jeugdherinneringen* een veelgelezen pedagogisch werk dat zijn hele pedagogiek bevat, als *de vriend en de beschermer van het kinderhart*, zoals Wilhelmina

hem noemde. De Belgische pedagoog Edward Peeters schreef in verschillende talen over hem, het proefschrift van Johan Gunning, de grondlegger van de universitaire pedagogiek, in Zwitserland ontstaan en bij Wolters uitgegeven: *Jan Ligthart, sa vie et son œuvre.*

Hij formuleerde zes pedagogische fundamenten:

1. De menselijke natuur is noch geheel goed, noch geheel slecht.
2. Opvoeding is het goede over het verkeerde te helpen zegevieren.
3. De hoofdtaak is het kind te leren dit zelf te volbrengen.
4. Daarvoor is het nodig dat hij met de opvoeder mee wil.
5. Contact tussen kind en opvoeder komt tot stand in een sfeer van vertrouwen en vertrouwelijkheid.
6. Vertrouwen echter vraagt bij de opvoeder goedheid, hart, liefde.

Er heerste orde, maar geen knellende orde. Ordelijkheid wordt geleerd door goede voorbeelden. Opvoeden gaat boven onderwijzen. Waar het eerste verwaarloosd wordt of niet in tel is, kan geen model kan zijn. De school staat in dienst van het léven. Het onderwijs zelf geeft het goede voorbeeld, de vertelling en de goede omgang. De mechanische geheugencultus, de vroeg- en veelleerderij, het verbalisme en de toetsingsmanie heeft van een zegen een vloek gemaakt. Deze wijsheid had Ligthart niet van deze of gene academische pedagoog: hij was een intuïtief, een geboren opvoeder en maakte gemoedelijke grapjes over de officiële en boekjesaedagogiek. Hij was zeker geen vijand van wetenschap, integendeel. Wel was hij was bang dat het kind niet als een levend individu, maar als een abstract fenomeen zou worden beschouwd als het niet vanuit de levendige werkelijkheid en alleen uit boeken werd bestudeerd.
Ligthart kon zichzelf en anderen niet binden aan stelsels, onwrikbare regels en strak voorgeschreven wetten. De opvoeder moet zichzelf geven.

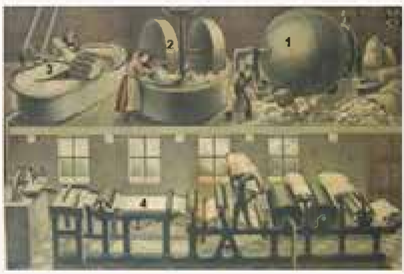
Doel van opvoeding en onderwijs is de jongeren geleidelijk binnen te voeren in het volwassen leven. Geen geleerderigheid, geen formalisme op school. Het schoolse is de grote plaag, de rot in het hele onderwijslichaam.
Toen hij in zijn school in de Tullinghstraat ging werken, trof hij daar nog het formalistische oude aanschouwingsonderwijs aan. Hij bracht eerst het leven in de school. De leerstofstof wordt uit de natuur, nijverheid en het dagelijkse leven gehaald. Kennismaken met de wereld om het kind heen is het begin. Voor de eersteklassen heeft hij de stof volledig uitgewerkt in handleidingen en met grote wandplaten.













Samengevat mag je het *Gesamtunterricht* noemen of *projectonderwijs* en wat sinds de Belg Ovide Decroly († 1936) als onderwijs volgens belangstellingscentra wordt aangeduid.
Kinderen gaan tekenen, kleuren, knippen, boetseren, timmeren. In schooituintjes wordt gezaaid, gepoot, gewied en geoogst. Er worden stenen, dakpannen, rioolbuizen gevormd en gebakken. Er wordt boter en kaas gemaakt en olie geperst. Er wordt gesponnen en geweven. Spel wordt in leerstof verwerkt en lichamelijke oefening krijgt een plaats in het geheel. Het vertellen vormt een integrerend deel en de wandplaten zijn illustraties bij een verhaal. Versjes leren, zingen, rekenen, lezen en schrijven worden onderdeel van het geheel.
In de hogere klassen komt er steeds meer zelfstandigheid. Geen geforceerde concentratie, maar een natuurlijk bij elkaar houden wat bij elkaar hoort! De inrichting van het leerplan voor de hogere wordt door Casimir *de synthese van de geestelijke functies* genoemd.
In zijn leesboekjes volgt Ligthart eenzelfde procedé: de lessen vormen een *doorlopend verhaal* en het gebeuren speelt zich af in een bepaalde context: er is een boekje van *Ot en Sien*, en van *Pim en Mien*. Karakteristıek is dat de kring van het gebeuren, het milieu, steeds breder wordt, zoals de namen van de reeksen aangeven: *Nog bij moeder, Buurkinderen, Dicht bij huis, De wereld in;* in een nevenserie, *Blond en Bruin*, wordt een verband gelegd tussen Nederland en Indonesië.

JAN LIGTHART WAS EEN MAN MET ZELDZAME GAVEN. Hij heeft zich oprecht en eerlijk dienstbaar gemaakt aan de bevordering van het menselijk welzijn. Zo zeker als hij was over het belang van een vernieuwende pedagogiek, zo twijfelachtig was hij in religieus opzicht. Volgens getuigenissen van Casimir en anderen vond hij uiteindelijk het verloren visioen van zijn jeugd weer terug.
Vanuit de protestantse optiek was hij een humanist. Evengoed zou je hem een vertegenwoordiger van de Verlichting en het liberalisme

kunnen noemen Het reduceren van religie tot zedelijk moralisme, de hiërarchie van de confessie, een verkeerd begrepen verdraagzaamheid die niet inziet dat de medemens gewaardeerd kan worden los van een gebrek aan wijsheid; de angst voor het wonderbaarlijke en voor alle uiterlijke eredienst als louter schijn; het streven om door nuttige kennis de wereld ietsje beter te maken; gevoeligheid en filantropie – het is allemaal net zo karakteristiek voor Ligthart als voor de Aufklärung. Zijn neiging tot seksuele voorlichting in schoolboekjes, artikelen. jeugdlectuur zoals in *Een zomervakantie aan de grenzen* heeft hij met de filanthropijnen gemeen.[1]
De Verlichting als liberalisme beheerste de gehele 19e eeuw. In dat licht was Jan Ligthart niets anders dan een kind van zijn tijd. Daardoor en door zijn scepticisme, dat in alle vormen tot uiting komt, is zijn werk historisch, literair en wetenschappelijk nog steeds de moeite waard.[2]

1 DE FILANTROPIJNEN zijn de belangrijkste vertegenwoordigers van de Duitse verlichtingspedagogiek. Ze zijn vernoemd naar het door één van de filantropijnen, Johann Bernard Basedow, in 1774 te Dessau gestichte *Filantropinum* of 'school van de mensenliefde'. Door talrijke publicaties en door het inrichten van voorbeeldscholen zoals dit *Filantropinum*, zijn hun ideeën over opvoeding en onderwijs nationaal en internationaal bekend geworden.
2 VGL. Godfried F. Rombouts in in de *Katholieke Encyclopaedie voor Opvoeding en Onderwijs* 1952



No. 3422. Zaterdag 24

Eigen Intercommunale Telefoonlijnen.

BUREAUX DER DIRECTIE EN ADMINISTRATIE:
Kalverstraat 44/46. Telephoonnr. 2285.
BUREAUX DER REDACTIE:
N.Z. Voorburgwal 37/43. Telephoonnr. 2284.

PUBLIEKE TELEPHOONSTATIONS:
Amsterdam, Kalverstraat 44/46. Telephoonnr. 3228.
Regulierbreestr. 18. „ 3288.

TIJDINGZALEN:

De Tel

HET MEEST VERSPRE

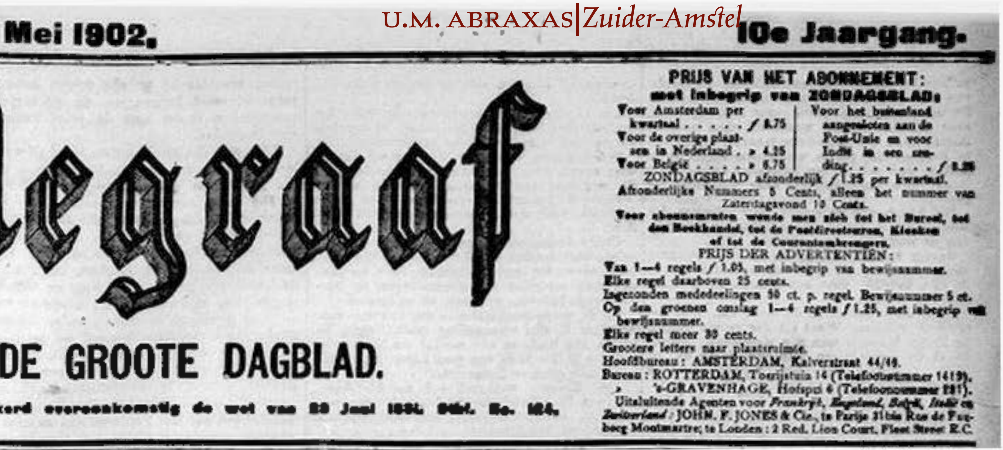


Van Boeken en Menschen

DOOR

FRANS NETSCHER.

We menen ons aan een niet al te stoute veronderstelling te wagen, wanneer we uit het vele werk dat tussen 1880 en 1900 door de letterkundigen der laatste eindeeuw-generatie is geproduceerd, de ***Verzen*** van Jacques Perk en ***De kleine Johannes*** van Frederik van Eeden aanwijzen. Indien men aan het lezersgeslacht der laatste 20 jaar ook voor een deel de taak wil opdragen en het recht wil toekennen, om het werk der komende geslachten te verlichten, door nu reeds voor een deel de *blijvende* kunst uit de vergankelijke te elimineren, dan mag men in de vele drukken, die beide boeken tot nu toe reeds beleefd hebben, een vingerwijzing zien voor de kunstkeus, die zich ook in de toekomst zal continueren. Van alle kunst der 'tachtigers' zijn deze *Verzen* en *De kleine Johannes* onder de meest herdrukte boeken te rangschikken. Jacques Perk's werk vindt steeds meer lezers, en het aantal lezers van Van Eeden's boek neemt, nu bijna twintig jaar na zijn verschijning, ook nog niet af. En mocht men deze aanwijzing voor het klassiek worden van *De kleine Johannes* nog niet voldoende vinden, dan hebben we er nog één waarvoor dan zeker wel het hoofd zal willen buigen. Het is toch immers een vast teken voor het classicisme van enig werk van geschreven kunst, wanneer het nageslacht er *commentaren* op gaat schrijven?



Mei 1902. 10e Jaargang.

[Te]legraaf

[...]DE GROOTE DAGBLAD.

[...]terd overeenkomstig de wet van 28 Juni 1881. Stbl. No. 124.

PRIJS VAN HET ABONNEMENT:
met inbegrip van ZONDAGSBLAD.
Voor Amsterdam per kwartaal . . . . . ƒ 3.75
Voor de overige plaatsen in Nederland . » 4.25
Voor België . . . . . » 6.75
Voor het buitenland aangesloten aan de Post-Unie en voor Indië in een zending. . . . . ƒ 8.25
ZONDAGSBLAD afzonderlijk ƒ 1.25 per kwartaal.
Afzonderlijke Nummers 5 Cents, alleen het nummer van Zaterdagavond 10 Cents.
Voor abonnementen wende men zich tot het Bureel, tot den Boekhandel, tot de Postdirecteuren, Kiosken of tot de Courantenbezorgers.
PRIJS DER ADVERTENTIËN:
Van 1—4 regels ƒ 1.05, met inbegrip van bewijsnummer.
Elke regel daarboven 25 cents.
Ingezonden mededeelingen 50 ct. p. regel. Bewijsnummer 5 ct.
Op den groenen omslag 1—4 regels ƒ 1.25, met inbegrip van bewijsnummer.
Elke regel meer 30 cents.
Grootere letters naar plaatsruimte.
Hoofdbureau: AMSTERDAM, Kalverstraat 44/46.
Bureau: ROTTERDAM, Toorjstuin 14 (Telefoonnummer 1419).
» 's-GRAVENHAGE, Hofspui 4 (Telefoonnummer 981).
Uitsluitende Agenten voor *Frankrijk, Engeland, België, Italië* en *Zwitserland*: JOHN. F. JONES & Cie., te Parijs 31bis Rue de Faubourg Montmartre; te Londen: 2 Red Lion Court, Fleet Street E.C.

WELNU, *De kleine Johannes* heeft nu ook reeds zijn commentaar en zijn commentator. We spraken dan van klassieke werken en van commentaren. En dit doet ons denken aan Goethe en aan zijn *Faust* – zeker toch een klassieke auteur en een klassiek werk. Het tweede deel van dat werk, dat verscheiden gedeeltes bevatte die voor velen uit het publiek moeilijk te begrijpen waren, had er knappe en geleerde bollen toe gebracht allerlei commentaren – soms delen vol – te schrijven die de belangstellenden een verklarende toelichting op Goethe's bedoelingen trachtten te geven. En toen er weer eens zo'n commentaar op dat tweede deel van de *Faust* verschenen was en Goethe werd gevraagd of déze commentator het nu bij het rechte eind had en zijn bedoelingen goed had uiteengezet, antwoordde Goethe korzelig: *„Och wat, bedoelingen! Wat weet ik daar nog van? Ik heb het tweede deel van Faust zo geschreven, omdat ik het zo voelde. Meer niet. Bedoelingen heb ik er niet mee gehad*. En zo gaat 't meer met werken van dichters. Ze maken een kunstwerk dood- eenvoudig uit een spontane impuls, omdat zij hun stof op een gegeven ogenblik zó en niet anders in een bepaalde vorm in zich voelen opleven. Zonder bijbedoelingen, zonder diepzinnige geleerdheid, zonder filosofische gewichtigdoenerij wordt 't door hen in vorm gebracht. En later komen dan de o zo geleerde commentatoren met hun grote brillen en lange haren, die elk zinnetje op een goudschaaltje wegen en allerlei

ingenieuze vondsten van diepzinnige gedachten of wereld schokkende bijbedoelingen uit zo'n dichterlijke schepping opdiepen, zó zelfs dat de dichter ten slotte in stomme verbazing over zich zelf staat. Maar – wees gerust – een commentaar van dusdanige aard is niet die op *De kleine Johannes* welke we hier op het oog hebben. Trouwens de persoon van de commentator staat er ons borg voor, dat we geen dergelijke afschrikwekkende analytische toelichting op Van Eeden's boek van hem te duchten hebben. Die commentator is de heer Jan Ligthart. Maar laten we eerst even de heer Ligthart aan onze lezers die hem nog niet kennen mochten, voorstellen. De heer Ligthart dan is hoofd ener school te 's Gravenhage; met zijn collega Scheepstra schreef hij enige boekjes voor school gebruik, en ook van zijn pen alléén verschenen meerdere geschriftjes van bescheiden omvang. In de laatste jaren heeft hij zich ook buiten de onmiddellijk bij de school betrokken kringen, naam en vrienden gemaakt als redacteur van het weekblad *School & Leven*, een uitnemend en sympathiek geredigeerd blad voor opvoeding en onderwijs in school en huisgezin. Ofschoon dus onderwijzer en pedagoog van beroep, heeft hij niet, wat men wel eens smalend een 'schoolmeestersnatuur' noemt. Hij is een gevoelig en dichterlijk aangelegd mens; hij is een intuïtief en emotioneel medelever met de kunst van anderen. Hij behoort tot de gelukkige naturen, die ofschoon zelden of nooit zélf scheppen, toch de gave bezitten geheel door te dringen en zich in te leven in de kunst van anderen, en deze zo volkomen in zich op te nemen, dat zij de aangewezen personen zijn, om niet dadelijk voor iedereen toegankelijke kunstwerken met hun woord te ontsluiten en er de ware zin en het schone van bloot te leggen. U kent ze wel, die gelukkigen; u heeft ze zeker wel eens ontmoet, die exceptionele naturen, die, als je ze over enig kunstwerk spreken hoort, als 't ware nog verborgen schoonheden plotseling aan het licht brengen, diepe perspectieven openen en er een nieuwe kijk op geven. En tot de dusdanigen behoort de

heer Ligthart ook. Wat hij dan ook over *De kleine Johannes* geschreven heeft, is geen zogenaamd 'schoolmeesterswerk'. Hij behoort evenmin tot die kwelgeesten der school die je op later leeftijd hartgrondig vervloekt omdat zij onze beste auteurs, een Vondel, Hooft, Potgieter e.a. hebben geplunderd, de mooiste brokken uit hun werken hebben overgedrukt om ze door de schoolleerlingen te laten analyseren, om de rededelen van de knapste zinnen te doen uitpluizen: skeletten maken van de mooie zinslichamen. Daarvoor bezit hij teveel piëteit voor de kunst; daarvoor is hij een te fijngevoelig man. Bij de heer Ligthart is te veel respect voor kunst, om zich tot dergelijke slopersbezigheden te lenen. Kort na het verschijnen, ongeveer twintig jaar geleden, zo verhaalt hij, werd hem door vriendelijke hand *De kleine Johannes* ten geschenke gegeven met de woorden: *Beproef eens dit sprookje te begrijpen. Ik voel 't wel maar verklaren kan ik 't niet.* Toen las hij het. En 't verging hem als de geefster. Hij voelde 't, doch helder in alle delen helder, was 't hem niet. Maar hij las het nog eens, en nóg eens. En bij elke nieuwe lezing zag hij meer en fijner en dieper, totdat ten laatste bijna ieder trekje met volkomen klare stem tot hem sprak, totdat hij het grote geheel en haast ieder détail begreep. En toen is hij aan het schrijven gegaan om hetgeen hij was gaan begrijpen, door zijn gevoel heen, aan het papier toe te vertrouwen. Want hij had het boek lief gekregen, en er werd nog zo verschillend over gesproken, dat hij zich niet langer bedwingen kon hen in aanraking te brengen met de *ziel*, die uit dit werk tot hem sprak. Eerst verschenen de opstellen, die hij toen ging schrijven, in *School & Leven* en nadat de gehele studie voltooid was, verzamelde hij ze en liet ze in één band, in een boekdeeltje opnieuw uitgeven. Hier ligt dit boek voor ons, dit boek dat een daad van liefde en eerbied is. Liefde en eerbied? Werkelijk? Ja zeker. Kan er liefde en eerbied liggen in het uiteenpluizen van een zo fijn en teer kunstwerk als *De kleine Johannes?* Wij geloven van wèl, als je tenminste het doel waarmee het geschied is in

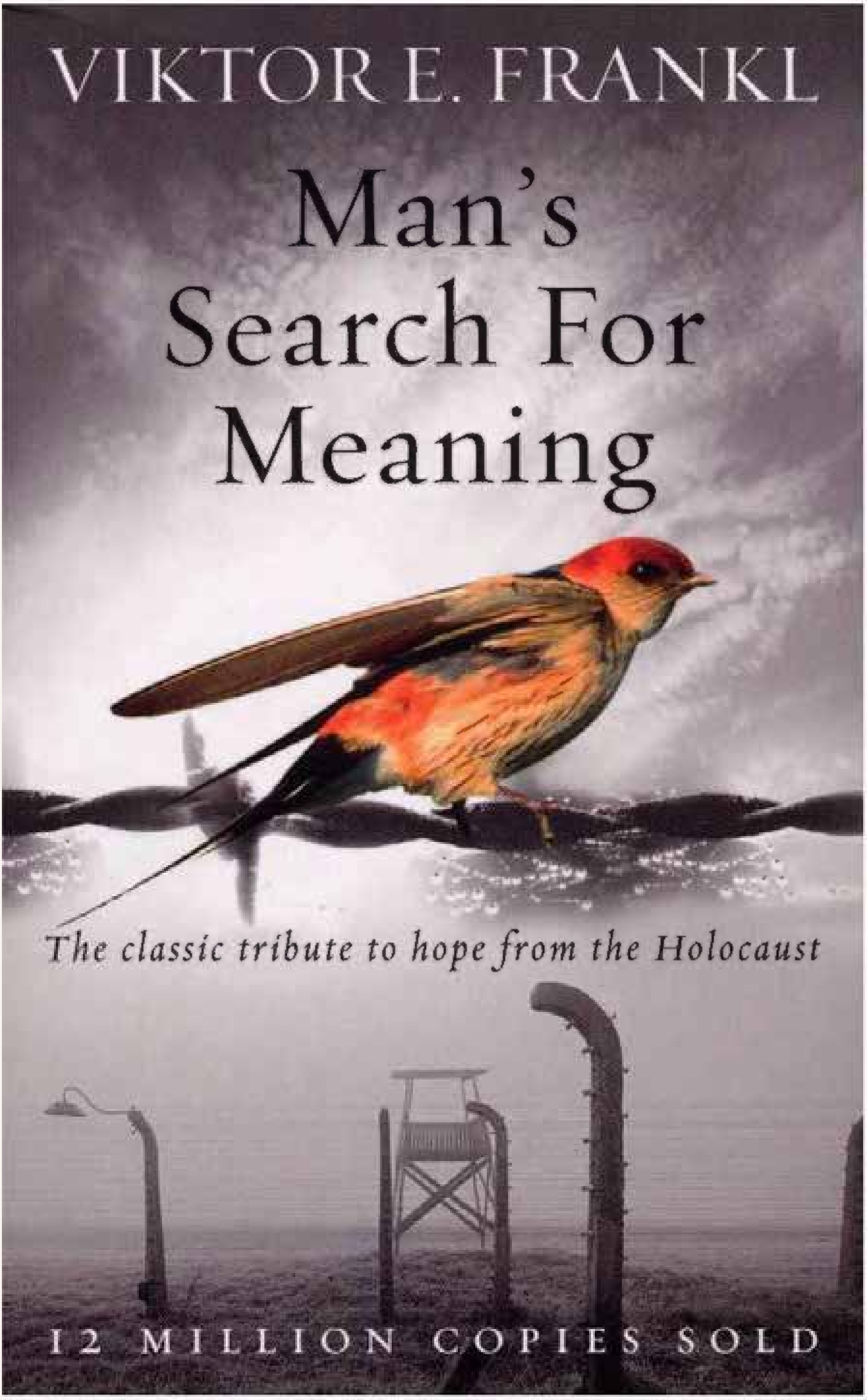
aanmerking neemt. We zouden dit gaarne met een voorbeeld willen toelichten. Stel dat iemand een mooie en zeldzame bloem in de hand heeft, en hij trekt daar de schutblaadjes, de bloemenbladen, de stamper en de meeldraden af, totdat er niets dan het vruchtbodempje overblijft. Dan zouden we dat om de mooie bloem betreuren indien dit uit elkander rukken slechts met een baldadig oogmerk was gebeurd. Maar zo dit gebeurde om ons de wondere geheimenissen der natuur in die: bloem, haar schone samenstelling en de ingenieuziteit van de natuur te leren kennen, dan zouden we voor dat vernielwerk dankbaar kunnen zijn. Want als we een ander maal een dergelijke bloem weer in handen kregen, dan zouden we ons bewonderend genot vermeerderd en verhoogd vinden door onze vermeerderde kennis van de samenstelling van de bloem. We zouden ze dan met een enigszins ander oog aanzien. Haar aanschouwing zou meer bij ons opwekken dan vroeger, toen we ze nog niet hadden zien ontleden. Zó hebben we ook Ligthart's ontleding van "De kleine Johannes' te beschouwen. Niet als een baldadig man, noch als een wijsneuzige schoolmeester heeft hij deze bloem van kunst ontbladerd, maar alleen om ons eens te laten zien hoe prachtig haar samenstelling is en om ons nóg meer bewondering voor haar schepper af te dwingen. En wanneer we later het boek nog eens lezen, dan zal die herhaalde lectuur, na kennisname van Ligthart's commentaar, ons meerder genot kunnen schenken en ons meer bewondering kunnen afdwingen omdat we met meer kennis en met meer bewonderingsmacht tegenover het werk komen te staan.

En nóg iets.

We zouden verkeerd doen en onrechtvaardig wezen, de commentaar van de heer Ligthart te beschouwen als een soort van woekerplant, die leeft op en ten koste van het werk van Van Eeden en daar zijn levenssappen aan ontrooft. Indien men een vergelijking van die aard zou willen maken, dan geloven we, dat het beeld juister zou wezen als men ze vergeleek met een dier slingerplanten

als de kamperfoelie, die zich wel om een krachtiger boom slingeren en er tegen opklimmen, maar die toch met hun eigen wortels in de grond staan en ook hun eigen geurige bloemen dragen. Zo is ook het werk van de heer Ligthart een boek dat, ofschoon het vastzit aan en opklimt tegen het boek van een ander, zijn eigen verdiensten van stijl, sentiment en uitbeelding heeft: een stuk geheel individueel werk. Op het omslag staat geschreven *Letterkundige Studiën*, en daarachter het cijfer I. Dit lijkt er dus op te wijzen, dat het door een II en mogelijk nog wel door meerdere studiën gevolgd zal worden. *De kleine Johannes* zal dus nog wel een opvolger krijgen. En zijn we wel ingelicht en vergissen we ons niet, dan is de heer Ligthart al bezig in *School en Leven* Van Eeden's *Johannes Viator* te behandelen. Het lijdt geen twijfel of een commentaar op dit boek, hetwelk er zelfs nóg meer behoefte aan heeft dan *De kleine Johannes*, zal van de heer Ligthart even of nog welkomer wezen dan die we nu reeds dankbaar van hem in ontvangst hebben genomen.

U.M. ABRAXAS | *Zuider-Amstel*



VOOR VICTOR FRANKL IS HET LEIDENDE ONTWIKKELINGSPRINCIPE VAN DE MENS DE ZINGEVING AAN HET LEVEN. Hij een overleefde vier concentratiekampen en ervoer dat bij het opgeven van de zin voor leven het leven zelf opgeeft. Dit geldt ook voor minder extreme voorbeelden dan de gruwelijke praktijken van het Nazi-regime. De moed opgeven kan dodelijk zijn; vol goede moed blijven biedt onder die omstandigheden geen enkele zekerheid omdat willekeur leidend is.
Na de oorlog is hij met zijn logotherapie de boodschapper geworden *van de zingeving, als alles overstralende kracht van de innerlijke biografie*. Hij beschrijft zijn ervaringen en ideeën in *De wil zinvol te leven* (Rotterdam 1980). Door zingeving verheft de mens zich boven de biologische driften van Freud en het psychologische streven van Adler. De zingeving is een functie van het geestelijke wezen van de mens en is de grond en kracht van de levensloop. Wat betekenen *lust*, *prestatie* en *zingeving* voor het kind op zijn weg naar volwassenheid. Het is evident dat het lust-onlustbeleven bij het jonge kind een overwegende rol speelt. De baby huilt of maakt gezellige geluidjes; de kleuter is lastig of speelt vol aandacht. Het prestatiestreven van het kind is door de nabootsing van zijn omgeving gericht op het veroveren van lichamelijke vaardigheden als lopen, eten en aankleden, het zich eigen maken van de moedertaal en vervolgens verovert het zich de eerste denkvormen uit zijn omgeving. Zonder het voorbeeld om zich heen zou geen kind rechtop gaan lopen. Het heeft niet, als het kalf of veulen, een aangeboren loopreflex. Veelzijdig taalgebruik en gezond denken in de omgeving van het kind stimuleren deze ontwikkeling. De leerprestaties van de drie eerste levensjaren zijn ongeëvenaard. Als de relatie verstoord is, een kleine ziekte, de afwezigheid van een vertrouwd persoon verdwijnt de pretvolle prestatiedrang. Van een individuele, bewuste zingeving is nog geen sprake, toch speelt de zingeving een belangrijke rol. De fenomenen en mensen rondom het kind krijgen een eigen originele betekenis, met magische eigenschappen. Deze betekenis is als het morgenrood van de ik-zon die later op zal gaan en het leven licht, kleur en zin zal geven. Varianten binnen het autismespectrum tonen aan hoe deze eerste zingeving gestoord kan zijn, zodat er geen eigen creativiteit ontstaat; óf er is in het geheel geen betekenis, óf er is een dwangmatige, alles overheersende betekenis van enkel voorwerpen of voorstellingen.

Uiterlijk zijn autisten mooie, biologisch gezonde kinderen met contact moeilijkheden, een raadsel voor allen die met deze kinderen te maken hebben. Ons gehele leven blijft het lust-onlustbeleven op de bodem van ons gevoelsleven bestaan, wel wij hebben de vrijheid dit lust-onlustbeleven op te heffen tot sympathie en antipathie, tot vreugde en leed, tot liefde en haat. Na de kleuterperiode en de schoolrijpheid, rond het 6e of 7e jaar, komt het prestatiestreven tot bewuste ontplooiing. Zonder dit ontwaken blijft de school een peuterspeelklas; na het ontwaken van dit streven krijgt het leren betekenis voor het kind en leert het met ijver en overgave, met respect en verbazing over alles wat de volwassene allemaal kan. Wie kinderen hun autoriteitsbehoefte onthoudt, doet ze te kort. Opvoeding van het kind slaat aan wanneer deze opvoeding beantwoord wordt met de wil tot opvoeding van binnenuit. De kleuter voedt zichzelf op in het spel! Het kind is een meester in zelfopvoeding, alles uit zijn omgeving gebruikt het daarvoor en het gebruikt het op eigen, originele wijze. Zie hoe elk kind anders speelt met hetzelfde voorwerp om dat te leren wat het op dit moment nodig heeft, om later als volwassene iets eigens in de wereld te brengen. Volwassenen geven het kind verstandig spelmateriaal waarmee het spelenderwijs van alles leert wat van belang is voor later. Deze wereld is een open wereld, geen voorgeprogrammeerde wereld. Het spel voert tot ervaringen die een antwoord zijn op de eigen vraagstelling. Het spel in zijn open vorm schept de mogelijkheid op de eigen wijze creatief te zijn en niet op de wijze, waarop onderwijstechnologieën menen dat alle kinderen verplicht creatief moeten zijn. Het spel brengt deze ervaringen en creatieve oplossingen bovendien op het moment dat het kind er in zijn individuele ontwikkelingsgang aan toe is. Zie hoe een kleuter hetzelfde speelgoedje in de loop van een aantal maanden telkens anders gebruikt. Opvoeden en onderwijs geven aan jonge kinderen stimuleert als het 'onderwijzend personeel' zelf creatief staat in de reële pedagogische situatie *hier en nu*, van déze groep kinderen, op déze ochtend, met déze pedagoog. Creativiteit kan niet worden ingeblikt in de systematische stappen van het geprogrammeerde onderwijs met de multiple choice proefwerken. Creativiteit kent geen logistieke efficiëntie; het maakt *omwegen*, waarlangs pas het wezenlijke ontdekt wordt. De mens in de creatieve situatie gebruikt meer energie dun strikt nodig is om het doel te bereiken. Maar deze overschot-energie

is de kracht die ontwikkeling naar een toekomst op gang brengt. Achteraf kan men de werkmethode om tot de gevonden oplossing te komen analyseren. Maar zodra men deze *'beste methode'* gaat toepassen, in de opvoeding of later in het werk, dan is men per definitie met meer creatief maar herhalend bezig. Herhalende arbeid kan door machines worden gedaan; voor creatieve geesten is het als zodanig geestdodend. Voor kinderen is reproduceren soms een te gemakkelijk leerproces, het doet geen beroep op de creativiteit voor een aantal jaren van de biografie. Wanneer generaties zo zijn opgevoed slijt de behoefte aan creatieve arbeid! Kind mogen zijn is voor de wordende mens de kans zich eigen te maken wat die ontwikkelingsfase te bieden heeft. Ieder kind rijpt in eigen tempo, er zijn vroeg- en laatbloeiers en soms is er correctieve hulp nodig. Het te vroeg aanspreken van het prestatievermogen bij geprogrammeerd kleuteronderwijs, sluit de rijpingsperiode van experimenteren met de hoogten en diepten van het sympathie- en antipathie beleven van het vrije open spel af. Een tendens om het kind-zijn in te korten als bloemen vóór de bladvorming en vruchten vóór de bloei heeft gevolgen voor de levensloop. Denk aan de levensvreugde of levensangst die in de diepste lagen van ons bewustzijn zetelt en de grondtoon van ons leven bepaalt. Het eerste wat de pasgeborene bemerkt is de zekerheid van de regelmaat: slapen, waken, drinken, verschoond worden en slapen. Het kind leert te vertrouwen op de omgeving. De tweede ervaring is de meerdere of mindere gevoelswarmte = liefde die het bij deze regelmatige ontmoetingen ondervindt. In het nog onbewuste zielenleven ontstaat de verwarmende zekerheid: *Je bent welkom op deze aarde. Iedereen houdt van je en is blij dat je erbij gekomen bent.* Vertrouwen en warme zekerheid als existentiële ervaringen leggen in het eerste levensjaar het fundament van de biografie. Hier ontstaat de latere *'kracht'* om ondanks tegenslagen vertrouwen te behouden in de *goedheid* van het leven of een angstgevoelige *'ondertoon'* die je leven begeleidt. Levensvreugde en vertrouwen is meer dan een lustbeleving in freudiaanse zin. Het is de vrucht van een vermenselijkte lust die tot levensliefde is uitgegroeid.
[ZIE HIEROVER OOK: de duiding van William James in bv. *Vormen van religieuze ervaring*, hoofdstuk V: *De zieke ziel* en VI: *De gespleten persoonlijkheid en zijn eenwordingsproces*, Amsterdam 2010 p.99-144; James introduceerde de term *Once Born & Twice Born*]

Onregelmatige verzorging, een koele, rationele, onpersoonlijke ontmoeting met het kind, wisselende begeleiders bemoeilijken de band en de verstandhouding tussen kind en volwassene. Voor de zg. *eenmaal geborenen* een rotsblok op het levenspad. Onlustgevoelens voeden het wantrouwen. '*Emotionele verwaarlozing*' of het *tweemaal geborene*-fenomeen hebben beide directe gevolgen die tot ontwikkelingsstoornissen kunnen leiden. In lichtere vorm leidt het tot ontwikkelingsobstakels die later, na de veertig, naar boven komen. Het *systeem*, de omgeving, legt het fundament voor de grondtoon van de komende biografie, in het door geluksgevoelens gedragen spel van woordjes en lachjes over en weer. En dan komt de ontdekking van de wereld door *het creatieve open spel*. Op het moment dat het kind in zijn spel de nacht overbrugt en in staat is een spel dat de vorige dag afgebroken werd de volgende dag voort te zetten, begint het kind schoolrijp te worden omdat het prestatieprincipe op gezonde wijze aan het doorbreken is. De vraag voor veel in het latere leven is nu wat de school het kind zal brengen. Behoefte heeft het kind aan voedsel voor fantasie en aan het nog dagdromend verwerken van gebeurtenissen. In de dagdroom van het schoolkind wordt al fantaserend geoefend wat later tot creativiteit in beroep en omgangsleven wordt. Worden alleen intellectuele vermogens ontwikkeld, dan verschrompelen fantasiekrachten en zijn er na het dertigste jaar klachten over moeite met persoonlijke contacten, vereenzaming en gebrek aan initiatieven. Onvoldoende regelmaat en nestwarmte in de eerste jaren leggen een grijze sluier van licht depressieve onlustgevoelens over het leven. Onvoldoende voeding en ontplooiing van de fantasie op de basisschool geeft een sociale vereenzaming en het gevoel dat *mij niets nieuws invalt*.

Na het tiende jaar begint met de naderende puberteit een negatieve fase. De oorzaak ligt in een stap op de weg naar individuatie die in het verhoogde zelfbeleven vervreemdt van de tot nu toe van zelf geaccepteerde omgeving. De kritiek op de meest geliefde mensen wordt niet gespaard en velen spelen met de gedachte: *Zijn dit wel mijn echte ouders? Ben ik niet een aangenomen kind? Waarom zouden ze anders zo boos tegen mij zijn?* De doorbraak naar de puberteit veegt deze gevoelens van de kaart. Er is nu wel iets anders te beleven en te overdenken. Een nieuwe wereld moet worden verkend, een wereld die niet meer vanzelf aanvaard

kan worden, maar waarin de eigen zingeving noodzakelijk wordt om zich te kunnen handhaven. Na de beginnende adolescentie gaat de wereld open voor de jongvolwassene. Het kind-zijn is voorbij, het volwassen-zijn nog niet verwerkelijkt."

Is de ondergrond voor een gezond levensvertrouwen in de eerste levensjaren gelegd, dan zal deze verkenning een positief karakter dragen. Is in de basisschooljaren de fantasievolle prestatievreugde gewekt, dan zal deze verkenning een actief karakter hebben. Elk eigen idee zal dan een ideaal kunnen worden.

Negativiteit ten opzichte van de omringende wereld, al teveel opgaan in de passiviteit van het opgaan in virtuele werelden van de vermaaksindustrie zijn de vruchten van manco's in de voorafgegane perioden. De eigen zingeving wordt nu ontwikkeld, maar heeft vaak een te slechte ondergrond om door te kunnen breken. Een vertrouwen op eigen creativiteit en een rijk innerlijk leven zijn de grondslagen voor een gezonde individuatie in deze adolescentiejarcn. <*Het menselijk leven bestaat uit drie periodes: twintig jaar om te leven, twintig jaar om te vechten en twintig jaar om wijs te worden. Daarna breekt de leeftijd van volledig mens-zijn aan.*>

Wat is de invloed van de leerperiode tussen de 20 tot begin 40, de '*knokperiode*'? Alles wat het kind heeft opgenomen uit zijn omgeving door nabootsing, liefde voor '*de veilige meerdere*' en wisselwerking met de omringende cultuur leeft in de ziel van deze jonge mensen. De inhoud van eerdere keuzen zijn nog niet door het eigen ik verwerkt en tot een eigen binnenwereld omgevormd.

Dit omwerken tot een eigen binnenwereld is de belangrijkste taak voor de middelste levensfase. Het is een onderdeel van de periode van *knokken* met zichzelf en later met de buitenwereld. Wie deze volgorde omdraait merkt snel dat er tegen de buitenwereld geen verweer is opgebouwd.

Wat in de eerste jaren van buiten kwam en opgenomen kon worden, komt in de middenfase uit de ondergronden van het onbewuste naar boven en kan nu verwerkt worden tot een eigen zijnsvorm.

Rond het twintigste jaar is de mens biologisch volgroeid, rond het veertigste zijn wij karakterologisch volwassen en aan het einde van de derde fase, na het zestigste jaar, kunnen wij de zin van ons leven overzien. De overgang van adolescentie naar de eerste volwassenheid is een glijdende.

overgang. Wat eerst nog een tamelijk theoretische verhouding tot cultuur was, verinnerlijkt zich tot een direct gevoelsmatig reageren in sympathie en antipathie, in lust en onlust:
Himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt (Goethe was toen 27 jaar).
In deze jaren werkt nog een overschot van vitale krachten waardoor we over teleurstellingen worden heen geholpen: een levensfase van vitaal-psychische strevingen, als de fase van de ontwikkeling van de gewaarwordingsziel. het vermogen om op de wereld met eigen innerlijke impulsen te reageren. Hier wordt de eerste metamorfose voltrokken van de biologische lust- onlustbelevingen in de verpersoonlijkte gevoelens van vreugde en verdriet, enthousiasme en verontwaardiging.
In de mens wordt nu de grondslag gelegd voor een min of meer doorleefde eigen geesteshouding vanuit de in de jeugdjaren vergaarde rijkdom aan gevoelens. Nieuw is het doorleven van vreugde en verdriet en het ervaren van het vermogen tot vreugde en lijden.
Deze jaren zijn een soort *gezellentijd,* waarin rondgetrokken wordt om nieuwe ervaringen op te doen en te toetsen. En dit alles wordt gedragen door expansieve levenskrachten. Rond het 28^e^ jaar loopt dit proces in deze vorm af om door te werken op de achtergrond van latere levensfasen.
In de periode rond het 30^e^ jaar en daarna kunnen van binnenuit andere levenservaringen naar boven komen. Wat in de schooljaren aan grondslag gelegd werd voor het prestatievermogen wordt nu tot hoofdzaak voor de verdere innerlijke ontwikkeling. De mens gaat als het ware terug in de verwerking van zijn ervaringen en is rond het 40^e^ jaar bezig is met de weerslag van de eerste levensjaren. De kwaliteit van het prestatiestreven is afhankelijk van het evenwicht tussen egoïstische geldingsdrang, altruïstisch gemeenschapsstreven en de balans tussen creativiteit en reproductie. Bij een gebrek aan innerlijke vervulling vervalt de mens in deze fase in carrière jacht en machtsstreven. Is dit een symptoom van angst voor de innerlijke leegte zodra het naar buiten gerichte streven op zou houden? De periode van de zakelijke, verstandelijke ontwikkeling is ook te richten op een nuchter-kritische houding tegenover zichzelf en op de ontwikkeling van een gezonde, evenwichtige *denkgeest,* die het de dertiger mogelijk maakt, om als Dante en Faust, het leven tot dan toe te overzien om daaruit kracht en verlangen te ontwikkelen voor nieuwe doelstellingen. De jonge veerti-

ger staat dan voor de taak de nieuwe doelstelling te incorporeren in de zingeving. In deze fase dringen diepe lagen van het onbewuste door tot in het bewustzijn. Krachten die gewekt zijn in de meest ontvankelijke periode van het jonge leven waarin vertrouwen en creatieve spelen de eerste metamorfosen zichtbaar werden. De confrontaties, deze ontmoetingen leiden tot berusting en existentiële crisis. Overwint het onlustbeleven, de *tædium vitæ*, de uitzichtloosheid of overleeft de vreugde en dankbaarheid dat het leven opengaat voor levensgebieden die nu echt worden ontsluierd? Volwassenheid wordt niet onherroepelijk in de jeugd bepaald. De verwerking van jeugdervaringen is onderdeel van een dramatisch geschenk waardoor positieve vermogens zich hervormen en negatieve worden aanvaard als weerstanden waardoor groei en ontwikkeling mogelijk werden. Een ongelukkige jeugd leidt niet automatisch tot een mislukte volwassenheid. Baudelaire, Balzac, Dickens, Beatrix Potter, Kenneth Clark, Andersen hebben jeugdervaringen verwerkt en omgezet in creativiteit.
Opvoeding van buitenaf wordt afgelost door zelfopvoeding. Een zelfopvoeding, een systematische innerlijke ontwikkeling, richt denken, voelen en willen bewust op zelfgestelde taken, zodat deze steeds meer instrument kunnen worden in dienst van het ik van de mens. De weg van innerlijke ontwikkeling is de weg naar het totale zelf, steeds in ontwikkeling in dienst van de humaniteit en vol compassie. Dit zelf geeft de kans om *wijs te worden*. Op deze weg komt de overwinnende mens dan in de fase tussen de vijftig en de zestig, in *the age of the eminent leaders*. Het is de fase waarin we kiezen tussen *angst & vertrouwen*. Het samen laten gaan van deze twee is onmogelijk gebleken. De negativiteit uit te roeien is mislukt. De mogelijkheid om vertrouwen te heroveren is nog steeds aanwezig. Deze jaren kunnen ook de mislukte leiders, de kleine zich groot voelende dictators, de misantropen voortbrengen. Deze konden de weg tot de levenspositiviteit niet waar maken. De last was te zwaar, de kracht niet toereikend en dit is niet alleen een privé-aangelegenheid, want zij zijn het die in het sociale leven weer zoveel anderen hinderen op hun levensweg. Wie na een lang leven op zijn jeugd terugkijkt, ziet in zijn ervaringen daar reeds een voorspiegeling van de *Leitmotive* van het leven. Immers, dat wat goed of fout rondom en aan het kind gebeurt, wordt reeds door het wordende zelf geselecteerd toegelaten. Wanneer je ziet hoe verschillende kinderen

dezelfde gebeurtenis beleven, dan krijgt men een blik voor die selecterende kracht van het zelf, dat soms heel erge dingen ongemerkt voorbij laat gaan en dan weer kleinigheden voor ons tot centrale levenservaringen maakt.
Wanneer houdt iemand op kind te zijn en wanneer is hij volwassen? Welnu, relatief volwassen kan de mens zijn op iedere leeftijd. Men kan als tienjarige volwassen zijn of onvolwassen, als men zich als een kleuter gedraagt. Je kunt op 20-, 40- en 50-jarige leeftijd volwassen zijn, of niet. Een 60-jarige die zich gedraagt als een 20-jarige is *wel oud maar niet wijs*. Uit *Hondenmuziek*: 'Rachmaninov, ben je nou helemaal gek? Dat slaat nergens op, ga je schoolgeld terughalen, sukkel, hufter, prutser.' (Maarten 't Hart: 2016)
*Volwassenheid is een **relatief begrip**, volwassenheid groeit met ons mee en krijgt telkens een andere inhoud en andere vormen. Meerderjarigheid echter is een **juridisch begrip**, dat ten onrechte een volwassenheid voor een ieder op een bepaalde leeftijd suggereert.*
Onder invloed van de emancipatie-ideologie zijn er tendensen ontstaan de minderjarigheid geheel af te schaffen en het kind op elke leeftijd mondig te verklaren of deze, al of niet getrapt, steeds vroeger toe te kennen. Te vroege belasting op intellectueel, emotioneel en intentioneel gebied roept zwaardere verstoringen van de ontwikkeling op dan een te late mondig- verklaring. Wie kind mág zijn in een omgeving die het kind kind láát zijn, die heeft de beste voorwaarden meegekregen om volwassen te kunnen worden in een wereld, die volwassenen dringend nodig heeft. 1

1 VGL. Bernard Lievegoed: *Kind mogen zijn, volwassen kunnen zijn* in De kleuter in de gevarenzone, Zeist 1982

Overleven is alleen zinvol als het bestaan betekenis heeft'
Peter Schumacher edacteur NRC-*Handelsblad*

IN AMERIKA, SCANDINAVIË EN EEN GROEIEND AANTAL ANDERE LANDEN IS PROF. VIKTOR FRANKL UIT WENEN MET ZIJN LOGOTHERAPIE EEN BEGRIP BIJ DEGENEN DIE ZICH BEZIGHOUDEN MET PSYCHOTHERAPIE. Hier in Nederland is hij een betrekkelijke nieuwkomer. Vorige week was Frankl, voor een congres op zijn gebied, even in Nederland, onder meer om één van zijn onlangs hier verschenen boeken, dat in Nederlandse vertaling de ietwat banale titel *De Zin van het Bestaan* draagt, te introduceren. Dat gebeurde op een informele bijeenkomst in de hal van een Amsterdams hotel. De kleine, grijze man van ver in de zeventig vertelde over zijn methode om mensen met depressies en fobieën te genezen:
Ik durf te beweren, dat niets ter wereld een mens zo zeer kan helpen om zelfs de gruwelijkste levensomstandigheden te verdragen, als de wetenschap dat zijn leven inhoud en betekenis heeft.
Die gruwelijke omstandigheden waar Frankl over spreekt heeft hijzelf vier jaar lang als jood in Duitse concentratiekampen ondervonden. Hij overleefde die verschrikkingen door te begrijpen dat zijn lijden een doel had. Dat doel was: overleven. De afschuwelijke ervaringen staan functioneel wijze beschreven in *De Zin van het Bestaan*, hebben hem ervan overtuigd dat slechts zijn logotherapie (van het Griekse *logos* = logica, betekenis, maar méér dan dat) psychiatrische patiënten afdoende kan genezen.
Het bezwaar van Frankl tegen de meeste andere psychoanalytische methoden is dat de mensen wordt geleerd zich volkomen op zichzelf te concentreren en zichzelf te onderzoeken, of de oorzaken voor hun kwalen te zoeken bij jeugdervaringen of de sociaal-economische toestand, waarin zij verkeren of verkeerden. *Nee*, zegt Frankl, *probeer te doorgronden wat het nut van je bestaan op aarde is*. Het kan de liefde zijn tot een ander of het werk dat je doet. In zijn boek geeft hij daar een aantal voorbeelden van.Tijdens ons gesprek vertelt hij van een vrouw die al jaren last had van depressies en de hand aan zichzelf wilde slaan. Frankl zei dat ze dat niet moest nalaten. *Maar ik heb een kind, dan kan ik zoiets toch niet doen!* antwoordde zij. Toen bleek ze dus een doel in het leven te hebben.

In Amerika, Scandinavië en een groeiend aantal andere landen is prof. **Viktor Frankl** uit Wenen met zijn logotherapie een begrip bij degenen die zich bezighouden met psychotherapie. Hier in Nederland is hij een betrekkelijke nieuwkomer. Vorige week was prof. **Frankl**, vanwege een congres op zijn gebied, even in Nederland, ondermeer om één van zijn onlangs hier verschenen boeken, dat in Nederlandse vertaling de ietwat banale titel „De Zin van het Bestaan" draagt, te introduceren. Dat gebeurde op een informele bijeenkomst in de hal van een Amsterdams hotel.

De kleine, grijze man van ver in de zeventig vertelde over zijn methode om mensen met depressies en fobieën te genezen: „Ik durf te beweren, dat niets ter wereld een mens zo zeer kan helpen om zelfs de gruwelijkste levensomstandigheden te verdragen, als de wetenschap dat zijn leven inhoud en betekenis heeft".

Die gruwelijke omstandigheden waar **Frankl** over spreekt heeft hijzelf vier jaar lang als jood in Duitse concentratiekampen ondervonden. Hij overleefde die verschrikkingen door te begrijpen dat zijn lijden een doel had. Dat doel was: overleven. De afschuwelijke ervaringen die op functionele wijze staan beschreven in De Zin van het Bestaan, hebben hem ervan overtuigd dat slechts zijn logotherapie (van het Griekse logos = logika, betekenis, maar méér dan dat) psychiatrische patiënten afdoende kan genezen.

Het bezwaar van **Frankl** tegen de meeste andere psychoanalytische methoden is dat de mensen wordt geleerd zich volkomen op zichzelf te concentreren en zichzelf te onderzoeken, of de oorzaken voor hun kwalen te zoeken bij jeugdervaringen of de sociaal-economische toestand, waarin zij verkeren of verkeerden. „Nee", zegt **Frankl**," probeer te doorgronden wat het nut van je bestaan op aarde is". Het kan de liefde zijn tot een ander of het werk dat je doet.

In zijn boek geeft hij daar een aantal voorbeelden van. Tijdens ons gesprek vertelt hij van een vrouw die al jaren last had van depressies en de hand aan zichzelf wilde slaan. **Frankl** zei dat ze dat niet moest nalaten. „Maar ik heb een kind, dan kan ik zoiets toch niet doen!" antwoordde zij. Toen bleek ze dus een doel in het leven te hebben.

Redding

De mens bezit volgens **Frankl** de merkwaardige eigenschap slechts te kunnen leven met een toekomstbeeld voor ogen. In de moeilijkste ogenblikken van zijn leven is dit tevens zijn redding, hoewel hij zich soms moet dwingen dit gestelde doel voor ogen te houden. In het verlengde van deze theorie ligt de stelling van **Frankl** dat bij genezing van psychiatrische patiënten niet gestreefd moet worden naar een spanningloze toestand die evenwicht suggereert. Die spanning moet gehandhaafd worden, want er is behoefte aan een stimulans van potentiele betekenis.

Er moet immers een ideaal in je leven in vervulling gaan. Mensen die de zin van het bestaan hebben verloren en onrustig worden door hun innerlijke leegte, bevinden zich in een toestand die **Frankl** het existentiële vacuüm noemt. Dit uit zich vaak in verveling. Een verschijnsel dat nog toe zal nemen nu de werkloosheid stijgt en veel mensen niet weten wat te doen met hun vrije tijd. Volgens **Frankl** zijn verschijnselen als zelfmoord (de belangrijkste doodsoorzaak bij Amerikaanse studenten, zegt **Frankl**), jeugdmisdaad en alcoholisme alle te herleiden tot het zich bevinden in een existentieel vacuüm.

De wil-tot-betekenis wordt nog al eens vervangen door wil-tot-macht en het verlangen naar geld. Een andere mogelijkheid die voorkomt bij pogingen dat existentiële vacuüm op te vullen is wat **Frankl** noemt de wil-tot-lust. In de meer extreme vorm kan men dan ook stellen dat de libido bij het existentiële vacuüm domineert.

Primair

De logotherapie beschouwt liefde niet als nevenverschijnsel van sexuele driften in de zin van sublimering. Liefde, zo stelt **Frankl**, is een even primair verschijnsel als sexualiteit. De zin van het bestaan kan vervuld worden door liefde, zegt hij. Immers, door een ander te beminnen ontwaren de mensen hun potentiële mogelijkheden die nog wachten op verwezenlijking.

Een heel belangrijke functie in het zoeken naar de zin van het bestaan in het kader van de Derde Weense School van de psychotherapie (na Freud en Adler), zoals Frankls logotherapie wordt genoemd, is het lijden. Het lijden is niet langer lijden, vindt **Frankl**, op het moment dat men zich de betekenis van dat lijden realiseert, bijvoorbeeld in de zin van een offer. Nuchter voegt hij daaraan toe dat lijden natuurlijk



'Overl alleen als het beteken

Door Peter S
redacteur NR



Dr. Victor E. Frankl

…even is zinvol bestaan …is heeft'

…chumacher
…CHandelsblad

uitsluitend zin heeft als het onafwendbaar is.

In het boek van **Frankl** openbaart zich een paradox. Bladzijden lang beschrijft hij hoe hij door de „zin" van zijn lijden in te zien de periode van het Nazi-werkkamp weet te overleden.

Tevens maakt hij melding van het aantal malen dat het toeval hem niet in de gaskamer deed belanden. In het tweede deel van zijn boek vertelt hij over wat er door hem heen gaat op een moment dat hij denkt te zullen bezwijken. „Toch had ik", schrijft hij dan, "ook in deze kritieke situatie andere problemen dan mijn kameraden. Zij vroegen zich af: 'Zullen we het kamp overleven? Want als dit niet zo is, heeft ons lijden geen zin'. Mij stond echter de vraag voor ogen: Heeft al dit lijden, al dit sterven om ons heen enige betekenis? Want als dit niet zo is heeft overleven evenmin betekenis, aangezien een leven dat afhankelijk is van het toeval – of men weet te ontsnappen of niet – uiteindelijk niet de moeite waard is te worden geleefd."

Angst

Een ander aspect waarover **Frankl** in zijn boek wijsheden verkondigt is de anticiperende angst, dat wil zeggen dat dikwijls juist die dingen gebeuren waarvoor men bang is. In dit verband veroorlooft **Frankl** zich te variëren op de uitdrukking „de wens is de vader van de gedachten" door te poneren: de angst is de moeder van het gebeuren. Deze hyper-intentie, bijvoorbeeld om een orgasme te krijgen of klaar te komen, faalt als je het zelf te veel en te graag wilt, zegt hij. „Lust", zo schrijft **Frankl** dan ook, „is en blijft een nevenverschijnsel, een bijprodukt, dat vernietigd en bedorven wordt zodra het tot doel wordt gesteld".

Frankl doet tenslotte een felle aanval op iedereen, en dat zijn er heel wat, die de menselijke geest zien als een mechanisme. Want dat heeft de consequentie dat de therapie van geesteszieken een soort techniek is. **Frankl** gelooft dat het tijdperk van de verpsychologiseerde geneeskunde ten einde loopt en dat de gehumaniseerde psychologie, waartoe zijn eigen logotherapie behoort, krachtig veld wint. Zijn psychiatrisch credo is dan ook: een ongeneeslijk psychotisch mens verliest wellicht zijn bruikbaarheid, maar behoudt zijn menselijke waardigheid. **Frankl** voegt daaraan toe, dat als de menselijke geest, die door tal van oorzaken in de war is geraakt, uitsluitend wordt benaderd als een beschadigde hersenmachine, euthanasie gerechtvaardigd zou zijn.

Aan het eind van het boek zegt deze man – die ondanks of misschien juist door zijn ervaringen in verschillende Duitse Nazi-kampen toch optimist is gebleven over de toekomst van het menselijk individu – dat het weliswaar de mens is geweest die de gaskamers heeft uitgevonden, maar dat het ook de mens is geweest die die gaskamers waardig heeft bestreden, soms met het Onze Vader of Shema Yisrael op de lippen.

Hoewel het boek De Zin van het Bestaan (het kwam uit bij Kooyker Wetenschappelijke Uitgeverij in Rotterdam) zeker waard is gelezen te worden, was een directe confrontatie met **Viktor Frankl** aangenamer. Hij weet dan onder het kritische vuur van vragen best te relativeren en ziet in dat zijn „uitvindingen" weinig afwijken van de oude wijsheden, terwijl hij in zijn boek af en toe neigt naar een storend soort zelfingenomenheid.

Overtuigender dan menige frappante succes-story uit zijn boek klonk zijn verhaal over de gedetineerden in de Amerikaanse St. Quintin gevangenis. Zij worden regelmatig bezocht door psychotherapeuten. In tegenstelling tot **Frankl** trachtten deze mensen de gevangenen te overtuigen van het feit dat ze hun lot voornamelijk te danken hadden aan hun milieu, het systeem en andere invloeden.

Frani daarentegen liet hen hun huidige situatie aanvaarden en probeerde hen ervan te overtuigen, dat ondanks de soms lange gevangenisstraf of de electrische stoel die hen wacht, het leven een betekenis kan hebben en zin heeft. Hij sprak vanuit zijn eigen kampervaringen onder de Nazi's. **Frankl** zei ontroerd te zijn geweest over de reacties van de gevangenen die eindelijk eens een man hadden ontmoet die niet probeerde uit te leggen hoe ze misdadigers waren geworden, maar die op grond van eigen ervaring een methode aanreikte om verder te leven. Zulke reacties versterkten **Frankl** en zijn inmiddels vele tienduizenden bewonderaars in de overtuiging dat hij op de goede weg is.

Ongetwijfeld slaat Frankls benadering van de menselijke geest bij velen aan, maar de manier waarop hij bepaalde dingen beschrijft in zijn boek (de andere 22 boeken ken ik niet) wekken nog wel eens de suggestie dat logotherapie een soort psychotherapeutische wonderolie is.

Redding

De mens bezit volgens Frankl de merkwaardige eigenschap slechts te kunnen leven met een toekomstbeeld voor ogen. In de moeilijkste ogenblikken van zijn leven is dit tevens zijn redding, hoewel hij zich soms moet dwingen dit gestelde doel voor ogen te hou- den. In het verlengde van deze theorie ligt de stelling van Frankl dat bij genezing van psychiatrische patiënten niet gestreefd moet worden naar een spanningloze toestand die evenwicht suggereert. Die spanning moet gehandhaafd worden, want er is behoefte aan een stimulans van potentiële betekenis
Er moet immers een ideaal in je leven in vervulling gaan.
Mensen die de zin van het bestaan hebben verloren en on- rustig worden door hun innerlijke leegte, bevinden zich in een toestand die Frankl het existentiële vacuüm noemt. Dit uit zich vaak in verveling. Een verschijnsel dat nog toe zal nemen nu de werkloosheid stijgt en veel mensen niet weten wat te doen met hun vrije tijd. Volgens Frankl zijn verschijnselen als zelfmoord (de belangrijkste doodsoorzaak bij Amerikaanse studenten, zegt Frankl), jeugd- misdaad en alcoholisme alle te herleiden tot het zich bevinden in een existentieel vacuüm.
De *wil-tot-betekenis* wordt nog al eens vervangen door *wil-tot-macht* en het verlangen naar geld. Een andere mogelijkheid die voorkomt bij pogingen dat existentiële vacuüm op te vullen is wat Frankl noemt de wil-tot-lust. In de meer extreme vorm kan men dan ook stellen dat de libido bij het existentiële vacuüm domineert.

Primair

De logotherapie beschouwt liefde niet als nevenverschijnsel van seksuele driften in de zin van sublimering. Liefde, zo stelt Frankl, is een even primair verschijnsel als seksualiteit. De zin van het bestaan kan vervuld worden door liefde, zegt hij. Immers, door een an- der te beminnen ontwaren de mensen hun potentiële mogelijkheden die nog wachten op verwezenlijking. Een heel belangrijke functie in het zoeken naar de zin van het bestaan in het kader van de *Derde Weense School* van de psychotherapie (na Freud en Adler), zoals Frankls logotherapie wordt genoemd, is het lij- den. Het lijden is niet langer lijden, vindt Frankl, op het moment dat men zich de betekenis van dat lijden realiseert, bijvoorbeeld in de zin van een offer. Nuchter voegt hij daar- aan toe dat lijden natuurlijk uit-

sluitend zin heeft als het onafwendbaar is. In het boek van Frankl openbaart zich een paradox. Bladzijden lang beschrijft hij hoe hij door de 'zin' van zijn lijden in te zien de periode van het Nazi-werkkamp weet te overleden. Tevens maakt hij melding van het aantal malen dat het toeval hem niet in de gaskamer deed belanden. In het tweede deel van zijn boek vertelt hij over wat er door hem heen gaat op een moment dat hij denkt te zullen bezwijken. *Toch had ik,* schrijft hij dan*, ook in deze kritieke situatie andere problemen dan mijn kameraden. – Zij vroegen zich af: 'Zullen we het kamp overleven? Want als dit niet zo is, heeft ons lijden geen zin'. Mij stond echter de vraag voor ogen: Heeft al dit lijden, al dit sterven om ons heen enige betekenis? Want als dit niet zo is heeft overleven evenmin betekenis, aangezien een leven dat afhankelijk is van het toeval - of men weet te ontsnappen of niet - uiteinde- lijk niet de moeite waard is te worden geleefd.*

Angst

Een ander aspect waarover Frankl in zijn boek wijsheden verkondigt is de anticiperende angst, dat wil zeggen dat dikwijls juist die dingen gebeuren waarvoor men bang is. In dit verband veroorlooft Frankl zich te variëren op de uitdrukking *de wens is de vader van de gedachten* door te poneren: de angst is de moeder van het gebeuren. Deze hyperintentie, bijvoorbeeld om een orgasme te krijgen of klaar te komen, faalt als je het zelf te veel en te graag wilt, zegt hij. *Lust,* zo schrijft Frankl dan ook, *is en blijft een nevenverschijnsel, een bijproduct, dat vernietigd en bedorven wordt zodra het tot doel wordt gesteld.*
Frankl doet tenslotte een felle aanval op iedereen, en dat zijn er heel wat, die de menselijke geest zien als een mechanisme. Want dat heeft de consequentie dat de therapie van geesteszieken een soort techniek is. Frankl gelooft dat het tijdperk van de verpsychologiseerde geneeskunde ten einde loopt en dat de gehumaniseerde psychologie, waartoe zijn eigen logotherapie behoort, krachtig veld wint. Zijn psychiatrisch credo is dan ook: een ongeneeslijk psychotisch mens verliest wellicht zijn bruikbaarheid, maar behoudt zijn menselijke waardigheid.
Frankl voegt daaraan toe, dat als de menselijke geest, die door tal van oorzaken in de war is geraakt, uitsluitend wordt benaderd als een beschadigde hersenmachine, euthanasie gerechtvaardigd zou zijn. Aan het eind van het

boek zegt deze man - die ondanks of misschien juist door zijn ervaringen in verschillende Duitse Nazi-kampen toch optimist is gebleven over de toekomst van het menselijk individu - dat het weliswaar de mens is geweest die de gaskamers heeft uitgevonden, maar dat het ook de mens is geweest die die gas- kamers waardig heeft bestreden, soms met het *Onze Vader* of *Shema Yisrael* op de lippen. Hoewel het boek *De Zin van het Bestaan* (het kwam uit bij *Kooyker Wetenschappelijke Uitgeverij* in Rotterdam) zeker waard is gelezen te worden, was een directe confrontatie met Viktor Frankl aangenamer. Hij weet dan onder het kritische vuur van vragen best te relativeren en ziet in dat zijn 'uitvindingen' weinig afwijken van de oude wijsheden, terwijl hij in zijn boek af en toe neigt naar een storend soort zelfingenomenheid. Overtuigender dan menige frappante successtory uit zijn boek klonk zijn verhaal over de gedetineerden in de Amerikaanse *St. Quintin* gevangenis.

Zij worden regelmatig bezocht door psychotherapeuten. In tegenstelling tot Frankl trachtten deze mensen de gevangenen te overtuigen van het feit dat ze hun lot voornamelijk te danken hadden aan hun milieu, het systeem en andere invloeden. Frankl daarentegen liet hen hun huidige situatie aanvaarden en probeerde hen ervan te overtuigen, dat ondanks de soms lange gevangenisstraf of de elektrische stoel die hen wacht, het leven een betekenis kan hebben en zin heeft. Hij sprak vanuit zijn eigen kampervaringen onder de Nazi's.

Frankl zei ontroerd te zijn geweest over de reacties van de gevangenen die eindelijk eens een man hadden ontmoet die niet probeerde uit te leggen hoe ze misdadigers waren geworden, maar die op grond van eigen ervaring een methode aanreikte om verder te leven.

Zulke reacties versterkten Frankl en zijn inmiddels vele tienduizenden bewonderaars in de overtuiging dat hij op de goede weg is.

Ongetwijfeld slaat Frankls benadering van de menselijke geest bij velen aan, maar de manier waarop hij bepaalde dingen beschrijft in zijn boek (de andere 22 boeken ken ik niet) wekken nog wel eens de suggestie dat logotherapie een soort psychotherapeutische wonderolie is.

PSYCHIATER WERKTE IN AUSCHWITZ AAN LEER OVER DE ZIN VAN HET BESTAAN

Monic Slingerland *Trouw* 24-11-1986



De 81-jarige Weense psychiater Viktor Frankl werkte vijftig jaar aan zijn leer over de zoektocht naar de zin van het bestaan. Volgens Frankl leven we in een 'existentieel vacuüm' en zien steeds meer mensen geen enkele reden meer om verder te leven. Zaterdag gaf hij een lezing over zijn leer, de logotherapie

DE MEESTE JONGEREN DIE IN DE JAREN DERTIG BIJ EEN PSYCHIATER TERECHT KWAMEN, ZATEN MET VRAGEN OP SEKSUEEL GEBIED. NU KRIJGEN PSYCHIATERS DIE MET JONGEREN WERKEN VOOR HET GROOTSTE DEEL PATIËNTEN VOOR ZICH DIE GEEN ENKELE REDEN KUNNEN BEDENKEN OM VERDER TE LEVEN. De Weense psychiater Viktor Frankl ontwikkelde al voor de Tweede Wereldoorlog een therapie voor mensen die het leven zinloos vinden en wegzakken in een langdurige depressie of zelfmoord willen plegen. Toen de Duitsers Frankl vanwege zijn joodse afkomst naar Auschwitz afvoerden, werd de vraag naar de zin van het bestaan en de vrijheid van de mens voor Frankl zelf zeer dringend. Hij overleefde het kamp. Vanuit zijn ervaringen in Auschwitz, ver voorbij de tot dan toe denkbare menselijke grenzen, bouwde hij verder aan zijn opvattingen, die religieus geïnspireerd zijn en die cirkelen rond de kern van het menselijk bestaan. De nu 81-jarige Viktor Frankl gaf zaterdag een lezing die georganiseerd was door de *Open Filosofische Hogeschool* in Bilthoven. Volgens Frankl, die zijn leer *logotherapie* noemde, naar het Griekse *logos* dat onder meer zin betekent, is het volstrekt onmogelijk om voor een ander mens de zingevingsvraag te beantwoorden. *Het antwoord op deze vraag kun je alleen zelf vinden*, aldus Frankl. Hoewel deze opvatting lijnrecht ingaat tegen de

boodschap van sommige geloofsgemeenschappen die het als hun taak zien, anderen juist een pasklaar en universeel antwoord op de zingevingsvraag te verschaffen, biedt Frankl's leer wel degelijk ruimte voor religie. Hij gaat uit van de vrijheid van de mens, die met het contragewicht van de verantwoordelijkheid in balans wordt gehouden, *Ieder krijgt zijn portie ellende en over de verdeling daarvan heeft de mens geen macht. Wel zijn we vrij in het kiezen van de houding die we aannemen ten opzichte van het lijden. Daarin ligt onze vrijheid en die geldt voor iedereen, ongeacht de omstandigheden waarin je leeft,* luidt kort samengevat de visie van Frankl. Hij wijst zijn patiënten op de verantwoordelijkheid voor het hun toevertrouwde, eigen leven. Hoewel Frankl zelf gelooft in de goddelijke zin en oorsprong van het bestaan, laat hij het aan de patiënt over, te kiezen wie hij denkt dat hem het leven heeft toevertrouwd en aan wie hij uiteindelijk verantwoording schuldig is. *In de logotherapie staat de deur naar de religie open, maar onze patiënten moeten zelf beslissen of zij door die deur gaan of niet,* zei Frankl.

DE 81 -JARIGE WEENSE PSYCHIATER VIKTOR FRANKL WERKTE VIJFTIG JAAR AAN ZIJN LEER OVER DE ZOEKTOCHT NAAR DE ZIN VAN HET BESTAAN. Volgens Frankl leven we in een 'existentieel vacuüm' en zien steeds meer mensen geen enkele reden meer om verder te leven. Zaterdag gaf hij een lezing over zijn leer, de logotherapie.

OPVOEDING

Hij verzet zich tegen het uitgangspunt van de psychoanalyse van Freud dat de mens sterk bepaald wordt door omstandigheden als bijvoorbeeld opvoeding en gedrag van de ouders. *Dit is onjuist. We kunnen de omstandigheden inderdaad niet veranderen, maar wat we wel kunnen veranderen is onze houding ten opzichte van die omstandigheden, Ieder heeft de kracht in zich om een persoonlijke tragedie, zoals bijvoorbeeld een incestervaring, om te zetten in een persoonlijke overwinning, door je leven er niet in negatieve zin door te laten bepalen.*

GEEN PASSIVITEIT

Frankl, die tijdens zijn lezing met steeds grotere gedrevenheid en bewogenheid sprak, is de verpersoonlijking van zijn eigen leer. Hij beschouwt het als zijn opdracht om als overlevende uit het concentratiekamp een optimistisch en hoopgevend pleidooi te houden voor de waarde van het leven. Zijn patiënten krijgen niet de gelegenheid weg te zakken in passiviteit. *Bij mij liggen ze niet, zoals bij Freud, lui op een divan. Als je mij als psychiater hebt moet je rechtop zitten en actief zijn.* Hoe mooi dit ook klinkt, Frankl kreeg van zijn collega's

het verwijt dat hij te autoritair is omdat hij zijn patiënten weliswaar niet het antwoord op de vraag naar de zin van het bestaan voorzegt, maar het ze wel in de mond legt doordat op zijn vragen die hij zijn patiënten stelt vaak maar één antwoord mogelijk is.

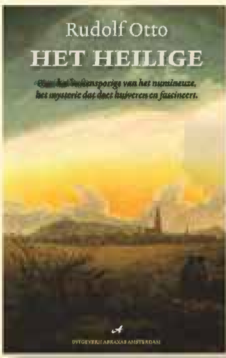
DRAADVERSPERRING

Toen in Auschwitz twee van Frankl's vrienden afscheid van hem namen omdat zij zich in de onder stroom staande draadversperring wilden werpen, zei hij: *Jullie zeggen dat je niets meer van het leven verwacht, maar denk je dat het leven ook van jullie niets meer verwacht?* Frankl's vrienden voerden hun plan niet uit. Later formuleerde de psychiater het zo: de mens moet de waarde van zijn of haar leven buiten zichzelf zoeken. Wat de mens tot mens maakt is immers het vermogen om buiten zichzelf waar te nemen, zoals een oog dat nooit zichzelf ziet en daarom juist optimaal functioneert. Een algemeen, voor iedereen geldend antwoord op de zingevingsvraag bestaat niet: *Vraag aan Karpow of Kasparow wat de beste zet is in het schaakspel, zullen ze je heel verbaasd aankijken en zeggen dat het van de partij, de stelling en de kracht van de tegenstander af-hangt. Zo is het ook met de vraag naar de zin van het bestaan.*

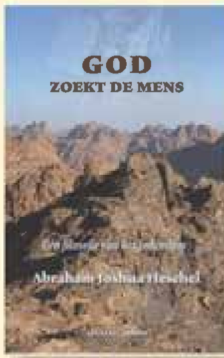
UITGEVERIJ ABRAXAS AMSTERDAM

CANON VAN DE FENOMENOLOGIE

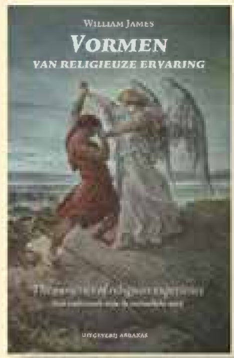
Religiewetenschap, Judaïca, Filosofie, Psychologie, Pedagogiek & Literatuur



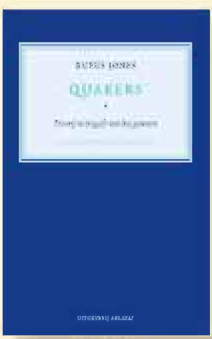
4e druk



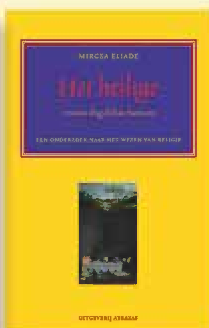
4e druk



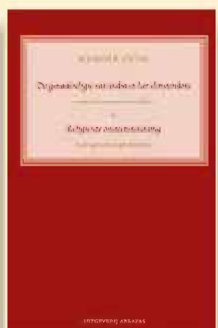
5e druk



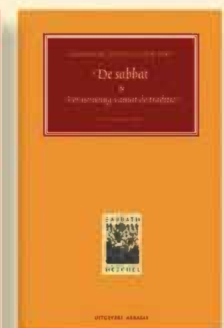
2e druk



5e druk



1e druk



2e druk

U.M. ABRAXAS|*Zuider-Amstel*



Nawoord van Jan Ligthart



Fenomenologische pedagogiek



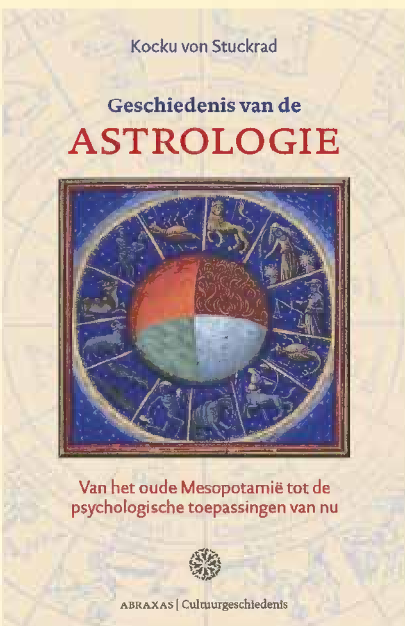
Voorwoord van Rudolf Otto



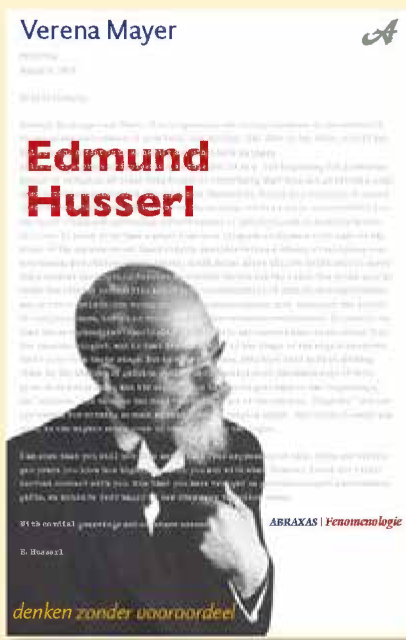
Voorwoord van Peter Sloterdijk

A

DE FENOMENOLOGIE, DE LEER DER VERSCHIJNSELEN, *staat tussen de vermelding van een chaotisch aantal feiten en de doorgevoerde abstractie van een alomvattend waardeoordeel in. Zij probeert structuren te zien in de verwarrende berichtenstroom, maar stelt het oordeel nog even uit. Er moet ruimte komen voordat de beslissingen vallen.*
Fenomenologie kan de wetenschap van het tussenrijk genoemd worden want zij voert een rechtmatig interregnum. Nadat de gegevens zijn samengebracht en voordat de systematische ordening en definitieve beslissingen kunnen inzetten, komt haar de leiding toe in de geestelijke bezinning. Zij leeft tussen de empirische werkelijkheid en de waarheidsvraag.
Fenomenologie wil niet oordelen, interpreteren of vertalen, maar begrijpen.
Fenomenologie is de wetenschap van het zuivere bewustzijn. Het is een denken zonder vooroordelen dat verschijnselen en mensen in hun eigenwaarde tot hun recht wil laten komen.
Het is een zuivere benadering, van mens tot mens, van geest tot geest.



Kocku von Stuckrad is hoogleraar *Religiewetenschap* aan de RU Groningen.



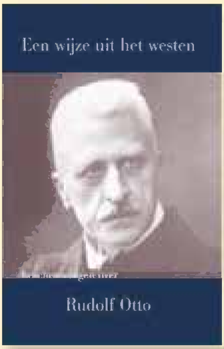
Verena Mayer is hoogleraar *Filosofie* aan de LMU München.

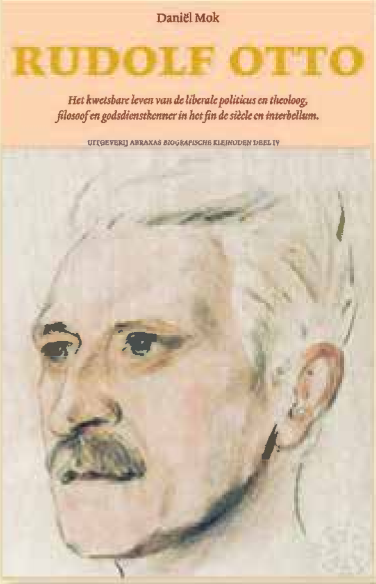
A

Frederik van Eeden, *De kleine Johannes*	*Populaire Klassieken 1*
Mircea Eliade, *Het heilige en het profane*	*Fenomenologische Klassieken 6*
Abraham Joshua Heschel, *De sabbat*	*Fenomenologische Klassieken 7*
Abraham Joshua Heschel, *God zoekt de mens; een filosofie van het jodendom*	*Judaïca F K 4*
William James, *Vormen van religieuze ervaring*	*Fenomenologische Klassieken 2*
William James, *De wil om te geloven en andere essays*	*Filosofie F K 8*
William James, *De onsterfelijkheid van de mens*	*Fenomenologische Bibliotheek*
Rufus Jones & D. Mok, *Quakers, triomf en tragiek van het geweten*	*Fenomenologische Klassieken 8*
Eva Kessler & Daniël Mok, *Liefdevol opvoeden, een kunst*	*Fenomenologische Pedagogiek 1*
Verena Mayer, *Edmund Husserl, denken zonder vooroordelen*	*Fenomenologische Bibliotheek*
Daniël Mok, *Een wijze uit het westen, beschouwingen over Rudolf Otto*	*Fenomenologische Bibliotheek*
Daniël Mok, *Rudolf Otto, politicus, filosoof en godsdienstkenner*	*Biografische Kleinoden 4*
Paul Neff, *Religie als genade*	*Fenomenologische Bibliotheek*
Rudolf Otto, *Het heilige, over het buitenredelijke van religie*	*Fenomenologische Klassieken 1*
Rudolf Otto, *De genadereligie van India en het christendom*	*Fenomenologische Klassieken 3*
Kocku von Stuckrad, *Geschiedenis van de astrologie*	*Fenomenologische Bibliotheek*

Vijfenzeventig jaar geleden stierf Rudolf Otto na een leven dat gekenmerkt wordt door triomf en tragiek. Verslaafd aan morfine, depressief en gesloopt door malaria kwam er een tragisch einde aan het veelbewogen leven van de Pruisische politicus, theoloog, filosoof en wereldvermaarde godsdienstkenner Louis Karl Rudolf Otto.

—

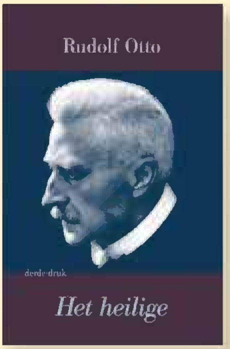




Daniël Mok is redacteur Geesteswetenschappen en godsdienstdocent.

Vier jaar lang incasseert de fijngevoelige Rudolf Otto het getreiter van Rudolf Bultmann en de hypocrisie van Martin Heidegger. Met het aanzwellen van het laarzengestamp wordt Otto steeds melancholieker. Op een herfstdag in 1936 begint hij aan zijn laatste, eenzame tocht naar de spookachtige ruines van *Burg Staufenberg*.

†



'Rudolf Otto ist ein Meister gewesen. Er ist ein Entdecker gewesen. – Anders als durch die Mühsal des Bergsteigens gelangt keiner in die Region der Erhabenheit, noch gewinnt sein Auge jenen innerlichen Blick, der Rudolf Otto ausgezeichnet hat.'

WWW.UITGEVERIJABRAXAS.NL

WWW.AQUARIUS.UITGEVERIJABRAXAS.NL

WWW.BABYLON.UITGEVERIJABRAXAS.NL

WWW.GENADE.UITGEVERIJABRAXAS.NL

WWW.JAMES.UITGEVERIJABRAXAS.NL

WWW.OLIVEPRESS.UITGEVERIJABRAXAS.NL

WWW.QUAKERS.UITGEVERIJABRAXAS.NL

HTTPS://WWW.RELIGIES.UITGEVERIJABRAXAS.NL

WWW.RUDOLFOTTO.UITGEVERIJABRAXAS.NL

ZUIDER-AMSTEL/GODSDIENSTWETENSCHAP/QUAKERS

WWW.TJENTINI.UITGEVERIJABRAXAS.NL

WWW.MASTENBROEK.UITGEVERIJABRAXAS.NL

WWW.OLDJL.UITGEVERIJABRAXAS.NL


113e JAARGANG — No. 61 —
DONDERDAG 13 MAART 1958
De Nieuwe Limburger
PROVINCIAAL DAGBLAD

De nieuwe Limburger 13-03-1958

WANNEER MEN AAN OVERSPANNENHEID LIJDT, IN ONZE TIJD GEEN ONBEKENDE ZIEKTE, DAN MOET MEN DEZE NEDERLANDSE UITGAVE VAN EEN SERIE RADIOLEZINGEN, DIE DE BEKENDE WEENSE HOOGLERAAR, DR. VIKTOR FRANKL, OVER OVERSPANNENHEID DE ZIEKTEN VAN DE TIJDGEEST EN HUN GENEZING HEEFT GEHOUDEN, TER HAND NEMEN.

Niet alleen komt men dan tot een beter inzicht in deze geestesproblemen, maar men wordt van het lezen zelf al een stuk beter.
Professor Frankl benadert de vraagstukken op zeer populaire en concrete wijze en dringt steeds tot het wezen door. Hij biedt een tegenwicht tot de collectieve neurose van vandaag.
Van de besproken onderwerpen noemen wij het *ouder worden*, de *angst*, s*lapeloosheid, zwaarmoedigheid, managerziekte, spiritisme* en *hysterie*. Een uitstekend werk.

Prof. dr. Viktor Frankl
Overspannen? Ziekten van de tijdgeest en hun genezing.
Uitgeverij Helmond 1958, 190 blz.





UITGEVERIJ ABRAXAS | *Zuider-Amstel*
HTTPS://WWW.UITGEVERIJABRAXAS.NL
ISBN 9789079133260


FENOMENOLOGISCHE BIBLIOTHEEK
Jan Ligthart
DE
PEDAGOOG MET EEN GROOT HART,
FIJN PENNETJE EN EEN KRACHTIG
VERHAAL
Fenomenologische pedagogiek
avant la lettre

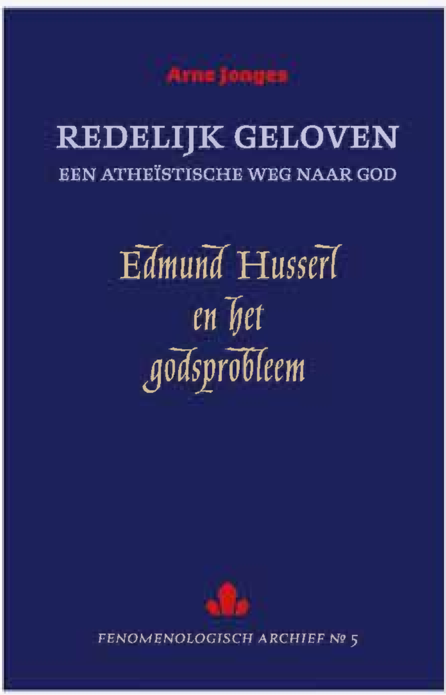

Jan Ligthart
DE KLEINE JOHANNES
De groei van een jonge ziel
tot in de adolescentie,
waarover Van Eeden zelf schreef:
Het heeft veel van een sprookje, mijn verhaal,
maar het is toch allemaal echt zo gebeurd.
Zodra je het niet meer gelooft moet je niet meer
verder lezen, want dan is het niet voor jou
bedoeld.
Fenomenologische pedagogiek

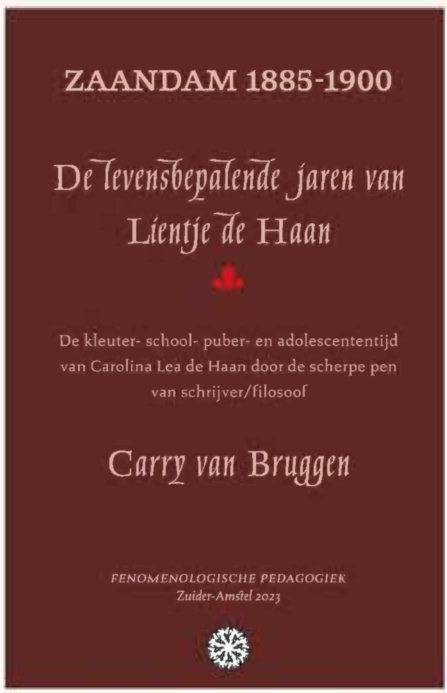

ZEGEN & VLOEK
Twijfel
&
geloof
KARAKTER & AANLEG
De psychologie van de twijfel
De fenomenologie van de twijfel
De twijfel in de Bijbel

437


Sam Verschooren
HET ZELF
EEN KRITISCHE ANALYSE
VAN FENOMENOLOGISCHE
&
NEUROPSYCHOLOGISCHE
BENADERINGEN
MEESTERPROEF
FACULTEIT LETTEREN EN WIJSBEGEERTE
GENT 27 MEI 2014
Fenomenologisch Archief Zuider-Æmstel


Frederik van Eeden
De kleine Johannes
een sprookje
ABRAXAS | Populaire klassieken


Arne Jonges
REDELIJK GELOVEN
EEN ATHEÏSTISCHE WEG NAAR GOD
Edmund Husserl
en het
godsprobleem
FENOMENOLOGISCH ARCHIEF № 5


ZAANDAM 1885-1900
De levensbepalende jaren van
Lientje de Haan
De kleuter- school- puber- en adolescententijd
van Carolina Lea de Haan door de scherpe pen
van schrijver/filosoof
Carry van Bruggen
FENOMENOLOGISCHE PEDAGOGIEK
Zuider-Amstel 2023

RELIGIEUZE ONTWIKKELINGSFASEN

aan de hand van Rümke en Heschel

NUMINEUZE ERVARINGEN

levenswendingen tijdens de adolescentie

FENOMENOLOGISCH ARCHIEF № 5

Redactie en samenstelling Daniël Mok

ZUIDER-ÆMSTEL 2022

PEDAGOGISCHE FENOMENOLOGIE IN HET BEROEPSONDERWIJS

Perceptuele psychologie voor Mbo & Hbo

De existentieel-humanistische opvatting van de derde weg

Jan H. van den Berg

HISTORISCHE FENOMENOLOGIE

De Utrechtse school

FENOMENOLOGISCHE BIBLIOTHEEK

Wittgenstein & James

HET PROBLEEM VAN DE VERBINDING

tussen denken & betekenis en fysiologie & causaliteit

FENOMENOLOGISCHE BIBLIOTHEEK

Husserl & Heschel

DE VERMENGING VAN GOED EN KWAAD

Teleurstellender

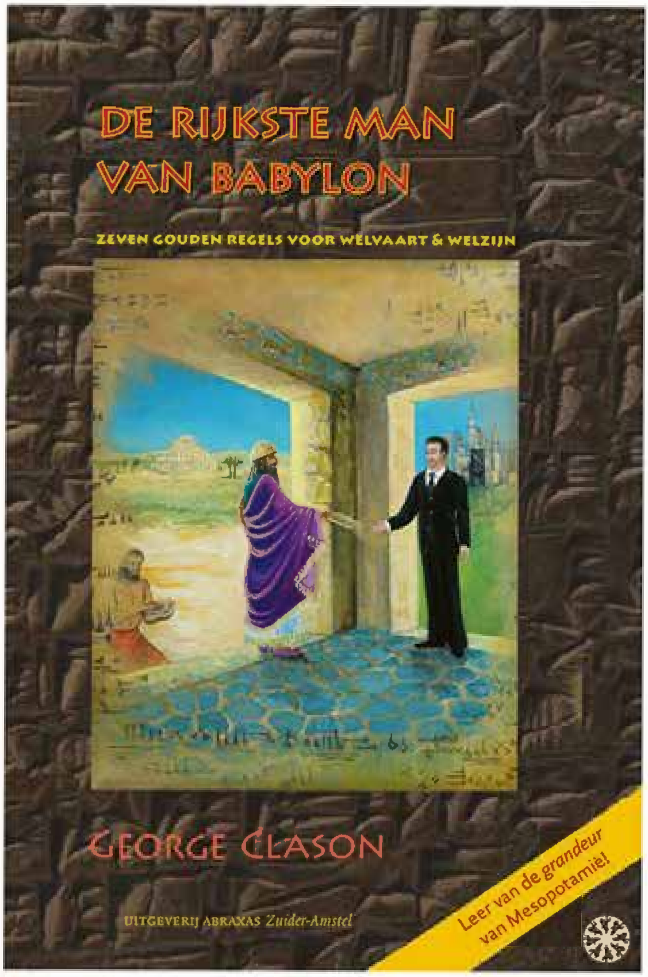
dan toegeven dat kwaad echt, machtig en verleidelijk is,

is het gegeven dat

kwaad goed gedijt in de vermomming van het goede.

De rijkste man van Babylon

Fenomenologische economie



Uitgeverij
Zuider-Amstel



HET FENOMENOLOGISCH ARCHIEF 1





HET FENOMENOLOGISCH ARCHIEF 2



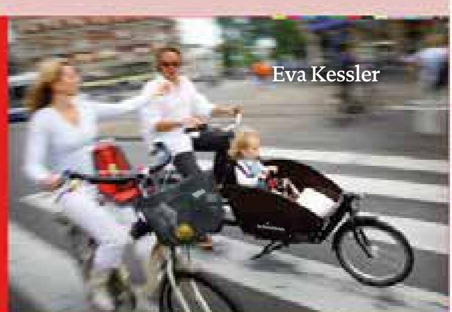
Contact is voor kinderen net zo belangrijk als ademen, eten en slapen. Zonder aandacht voelen kinderen zich verloren en worden ze bang. Vooral bij kleine kinderen kan deze gemoedstoestand extreem bedreigende vormen aannemen. Veel jongeren en pubers die te weinig lichamelijk, verbaal of visueel contact hebben gaan de aandacht trekken door grenzen te overschrijden.

Wie deze samenhang onderkent en herkent kan ook de onbewuste gedragsstrategieën van kinderen begrijpen. Allerlei provocerende, storende en opvallende gedragingen komen in een ander licht te staan. Het wordt dan mogelijk het gedrag niet alleen te begrijpen, maar ook om het positief te beïnvloeden door een liefdevolle opvoedingsstijl, die de kinderen veel speelruimte biedt om de wereld te ervaren, te combineren met steun en een gevoel van veiligheid. Het is een benadering waarbij niet mag worden geaarzeld om tegelijkertijd onderbouwde en zinnige grenzen aan te geven die de kinderen helpen zich veilig te oriënteren in de wereld.

Tijdens het lezen van het boek wordt duidelijk welke opvoedkundige methodes de toets der kritiek niet doorstaan hebben omdat zij kinderen schade berokkenen en ouders met een schuldgevoel opzadelen. In plaats daarvan voegt de schrijfster vele nieuwe effectieve methodes toe die het makkelijker maken om verstandig en eerlijk met kinderen om te gaan én een gezonde ontwikkeling kunnen bevorderen. Dit boek geeft vele concrete voorbeelden die de oorzaken van conflictsituaties zichtbaar maken en helpen om tot een oplossing te komen.

Fenomenologische Pedagogiek bij
Uitgeverij ABRAXAS Amsterdam

Eva Kessler Liefdevol opvoeden, een kunst



Eva Kessler

Liefdevol opvoeden, een kunst

Op een zinvolle manier grenzen stellen en daarbij je goede humeur bewaren

ABRAXAS | Pedagogiek

Het griekse woord *phainomenon*, fenomeen, is dat wat verschijnt.

FENOMENOLOGIE IS DE LEER DIE HET VERSCHIJNSEL CENTRAAL STELT.

Fenomenologie staat tussen het opmerken, observeren en benoemen van een chaotisch aantal feiten en de consequente abstractie van een alomvattend waardeoordeel in.[1]

Fenomenologie probeert structuren te zien in de verwarrende berichtenstroom en stelt het oordeel nog even uit. Er moet ruimte komen voordat de beslissingen vallen.

Fenomenologie is de wetenschap van het tussenrijk, zij voert een rechtmatig interregnum.

Nadat de gegevens zijn samengebracht en voordat de systematische ordening en definitieve beslissingen kunnen inzetten, komt haar de leiding toe in de geestelijke bezinning.

Fenomenologie leeft tussen de empirische werkelijkheid en de waarheidsvraag.

Fenomenologie wil niet oordelen, interpreteren of vertalen.

Fenomenologie wil eerst en vooral begrijpen.

Fenomenologie is de wetenschap van het zuivere bewustzijn. Het is een denken zonder vooroordelen dat verschijnselen en mensen in hun eigenwaarde tot hun recht wil laten komen.

Fenomenologie is de natuurlijke benadering van mens tot mens, van geest tot geest.

---

1 WAARDEOORDEEL: oordeel waarin een waarde wordt uitgedrukt. hedendaags voorbeeld van 'fenomenologisch' leidinggeven:
'Wij hebben mensen nodig die op de hoogte zijn van de laatste ontwikkelingen. Als ervaren leider kun je niet meer zeggen: 'doe maar zoals ik het deed, dan komt het wel goed. Je moet ruimte bieden. Kortom, een andere vorm van leiderschap onder het motto dat ik anderen behandel zoals ik zelf behandeld wil worden. Goed luisteren, oprechte interesse tonen, iemand echt zien, daar draait het om. Ik verzamel graag mensen om me heen die dingen beter kunnen dan ik. Het schenkt voldoening als we op die manier samen verder komen.'

(Generaal KL Elanor Boekholt-O'Sullivan, *Trouw* 20-11-2020)